Ph U.
1309

Deutinger

8° Ph. U.
130 g/2

Schmitz. XII. 1918.

Grundlinien
einer
positiven Philosophie
als
vorläufiger Versuch einer Zurückführung
aller Theile der Philosophie
auf
christliche Principien.

Von
Pr. M. Deutinger.

Zweiter Theil.
Die Seelenlehre.

Regensburg, 1843.
Verlag von Georg Joseph Manz.

Luzern, bei Gebr. Räber.

Die

Seelenlehre.

Von

Pr. M. Deutinger.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Regensburg, 1843.
Verlag von Georg Joseph Manz.

Luzern, bei Gebr. Räber.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Einleitung.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

A. Der Standpunkt der Seelenlehre im Allgemeinen.

§. 1. Vorläufiger Begriff derselben.

Die Philosophie hat überhaupt die Aufgabe, das Objekt mit dem Subjekte zu vermitteln, zum Bewußtseyn des Subjekts zu bringen. Ihr kommt es zu, die innere Einheit beider aus der Unmittelbarkeit des Seyns zum vermittelten Bewußtseyn zu erheben, und den Gegensatz zwischen beiden in einem dritten, dem Wissen vom Objekte im Subjekte auszugleichen. Das Streben der Philosophie geht demnach dahin, das an sich Unmittelbare und nicht zum Bewußtseyn Gekommene aus dieser Unmittelbarkeit zu lösen, und als ein Anderes von sich zu betrachten, um aus dieser Betrachtung des Andersseyns die wahre innere Einheit mit sich zu vermitteln. Der unpersönliche Naturgrund des Menschen ist nun diesem Streben zuerst als ein unmittelbarer und unvermittelter gegenüberliegend. Den Grund als solchen vermag der Mensch, wenn er zum Bewußtseyn seines Selbst gelangen soll, nicht zu lassen, sonst würde der Grund eben aufhören, Grund, Basis eines andern zu seyn. Er muß daher diesen Grund aufheben, um ihn in der wahren Einheit mit seinem Gegensatze, der Persönlichkeit, zu erkennen. Der Gang der Entwicklung führt also die Philosophie zur Vermittlung der Erkenntniß der menschlichen Natur. Indem aber diese als Natur, nicht als Eins mit der Persönlichkeit, mit dem freien Wollen und Denken, sondern als Grund der Persönlichkeit aufgefaßt wird, entsteht die erste elementare Vermittlung des ursprünglichen Gegensatzes, die Vermittlung des Subjektes mit diesem ersten Objekte seiner Erkenntniß, mit der eigenen Natur, in

so fern eben diese bloß als Natur, die noch nicht in die selbstständige Entwicklung des persönlichen Lebens eingetreten ist, sondern derselben eben erst zur Grundlage dient, betrachtet wird, gibt die erste Stufe der objektiven Philosophie, jene Wissenschaft von den Elementen der menschlichen Natur, welche man bald mit dem Namen Psychologie, bald mit dem Namen Anthropologie zu bezeichnen pflegt. Beide Namen sind, wie die Encyclopädie bereits erwähnt hat, nicht vollkommen und genau entsprechend, indem der eine zu umfassend, der andere zu beschränkt ist. Da indeß kein Name ganz erschöpfend seyn wird, und es sich zunächst mehr um den Begriff handelt, den wir mit einem Worte verbinden, als um den Ausdruck, so dürfte wohl der Name Seelenlehre für diese Wissenschaft, dem richtigen Verständniß ihres Wesens unbeschadet, beibehalten werden. Jene Wissenschaft also, die, im Umkreis der, das Objekt überhaupt mit dem Subjekt zum einheitlichen Bewußtseyn führenden Philosophie, den Menschen in seiner äußern, der persönlichen Thätigkeit zur Grundlage dienenden Beschaffenheit der Natur betrachtet, also die Elemente der menschlichen Natur zum subjektiven Bewußtseyn vermittelt, nennen wir Seelenlehre. Damit ist denn zuerst bloß ein vorläufiger Begriff von derselben gegeben. Mehr als ein vorläufiger Begriff kann aber im Anfange überhaupt in keiner Wissenschaft gegeben werden, da der vermittelte Begriff immer erst aus der organischen Entwicklung selbst hervortreten kann.

§. 2. Bedeutung der Seelenlehre für die Philosophie überhaupt.

Mit dem Begriffe ist aber die für die Wissenschaft bestehende Aufgabe, die Seelenlehre in den Umkreis der Philosophie aufzunehmen und ihr die möglichste Ausbildung zuzuwenden, als eine unerläßliche, nicht zu umgehende, von selbst hervorgetreten. Die innige Verbindung, welche zwischen diesen Theilen der Erkenntniß und dem ganzen Organismus der philosophischen Wissenschaft besteht, und die aus der Entwicklung der Aufgabe der Philosophie in der Encyclopädie bereits als ein wesentlicher Theil der philosophischen Wissenschaft sich erwiesen hat, ist darum auch in die Geschichte des Wissens und der philosophischen Entwicklung der

Zeit aufs innigste verwebt, und hat in der allseitigen Bewegung der neuern Wissenschaft eine bedeutende Stellung eingenommen. Des Plato, der in seinem Phädrus die Lehre von der menschlichen Seele, auf die kunstreichste, an Schönheit der Darstellung fast unerreichbare Weise dargestellt, uns hinterlassen, und des Aristoteles, der alle Felder philosophischen Wissens urbar gemacht, und darum auch der Lehre von der Seele seine Aufmerksamkeit zugewendet hat, weil seinem Scharfsinn der innige Zusammenhang dieser Lehre mit dem ganzen Organismus der Wissenschaft unmöglich entgehen konnte, nicht zu gedenken, darf man bloß den gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft betrachten, um ihrer Wichtigkeit sich sogleich klar bewußt zu seyn.

Nachdem die analytische Philosophie, welche die ihr zugänglichen Kreise des Lebens mit dem undurchdringlichen Netze ihrer Definitionen und Divisionen und ihrer logischen Ausscheidungen übersponnen hatte, von zwei verschiedenen Seiten endlich durchbrochen war, und Cartesius einer-, Baco von Verulam andererseits von der ersten Instanz des Denkens, der bloßen Identität und Möglichkeit, an die zweite, den nothwendigen Grund, appellirt hatten, war in die Bewegung der Erkenntniß eine der vorigen ganz entgegengesetzte Richtung gekommen. Diese Richtnng, von dem Gesetze der Nothwendigkeit ausgehend, mußte nothwendig im Naturgrunde ihre Endschaft erreichen. Weil aber auf diesen Grund allein beschränkt, war ihr die Seelenlehre ein um so wichtigeres Element ihrer Entwicklung geworden. Es war zunächst die Baconische Richtung, die von der äußern Allgemeinheit und Naturnothwendigkeit ausgehend, und von dieser zur Nothwendigkeit der Erkenntniß fortschreitend, ihre Untersuchungen dieser Disciplin zuwendete. War nun auch das Prinzip ihrer Bewegung ein falsches, so war doch das kräftige Motiv hinreichend, im Einzelnen zur Untersuchung und Feststellung vieler Thatsachen zu führen, die man zur Begründung ihres Prinzips tauglich erachtete. Damit war doch ein lebhafter Untersuchungsgeist rege geworden, der die Einseitigkeit der Grundansicht, von der er ausgegangen war, zuletzt selbst nicht mehr retten konnte, und einer innerlichen Auffassung Platz machen mußte, die an die Stelle jener sich selbst nicht mehr erklä-

ren könnenden Untersuchungen eintreten mußte, um das Gewonnene von innen heraus zu erklären. Als daher die Cartesische Schule in Schelling sich mit der Baconischen vereinigt hatte, wurden jene Anfänge in einem höhern Sinne wieder aufgenommen und zur Höhe natürlicher Bedeutung fortgeführt. Allein jene Ueberschwänglichkeit, die die Schritte dieser Philosophie und aller ihrer Nachfolgerinnen überall begleitete und bezeichnete, welche zuerst den Unterschied zwischen subjektiver und absoluter Vernunft vergessen hatte, vergaß auch hier den Unterschied zwischen dem Naturgrunde überhaupt und dem Naturgrunde der menschlichen Persönlichkeit, und so wurde Alles in den Abgrund des absoluten Ungrundes mit hinabgerissen. Die beständigen Bewegungen, diese Unendlichkeit und Ueberschwänglichkeit zur Bestimmtheit und Organisation zurückzuführen, haben aber eben durch die Tiefe der Allgemeinheit, aus welchen diese Bestrebungen hervorgebrochen waren, manche tiefe und reichhaltige Aufschlüsse über das Wesen der menschlichen Seele gewährt.

§. 3. Gegenwärtiger Standpunkt derselben.

Will nun die Wissenschaft von diesen beiden Extremen, einer zu großen Vereinzelung und einer allgewaltigen, alles verschlingenden Verallgemeinerung sich losringen, so muß sie eben in die Einheit eines höhern Grundes eintreten, und aus ihm heraus beide Richtungen zum sichern Bewußtseyn führen. Nachdem die Bestrebungen der jüngsten Zeit endlich von vielen Seiten her auf diesen höhern Mittelpunkt hingewiesen haben, wird es auch nicht außer dem Bedürfnisse der Zeit seyn, die Lehre von der menschlichen Seele in allgemeinen Umrissen diesem Standpunkte entsprechend zu entwerfen, und so doch wenigstens versuchsweise zu zeigen, wie dieser wesentliche Theil der Wissenschaft durch diese Zurückführung auf einen, bisher sowohl in der bloß die Form, wie in der bloß den Inhalt fassenden Richtung der Denkbewegung, mißkannten Mittelpunkt sich darstelle.

B. Wissenschaftliche Methode der Seelenlehre.

a. Eigenthümliche Stellung derselben.

§. 4. Schwierigkeit ihrer Aufgabe.

Diese Wichtigkeit und wesentliche Verbindung, welche der Seelenlehre durch die innere wie durch die äußere Entwicklung der Philosophie und ihrer Bewegung vindizirt wird, enthebt aber dieselbe keineswegs aller der Schwierigkeiten, in welche die Stellung, welche dieselbe in diesem Umkreis des organischen Wissens einzunehmen hat, sie verwickelt. Einestheils soll nämlich die Seelenlehre den übrigen die menschlichen Potenzen entwickelnden Disciplinen als nothwendig vorausgesetzte Grundlage vorausgehen, und anderntheils wird sie in Gefahr kommen, ihre wissenschaftliche Bedeutung durch die Stellung, welche sie vor den formalen Disciplinen, durch welche sie die nothwendigen Formen des Gedankens erst sich aneignen könnte, einnimmt, der bloßen Subjektivität und Unwissenschaftlichkeit angeklagt, als bloße Erfahrungswissenschaft aus dem Kreise des philosophischen Wissens ausgeschlossen zu werden. Allein aus diesem Dilemma wird sie durch ein triftigeres, das sie für sich und ihre wissenschaftliche Stellung vor den übrigen Disciplinen anzuführen vermag, sich nicht nur leicht herausfinden, sondern selbst die Richtigkeit ihrer Stellung und die Möglichkeit der ihr gesetzten Aufgabe von diesem Standpunkt aus darthun können. Einerseits nämlich hat bereits die Propädeutik die Frage über die Form der Erkenntniß den wesentlichen Bestimmungen nach beendigt, und um die Form des Gedankens ist es zunächst nicht zu thun. Auf den Ruhm einer sogenannten reinen Vernunft- oder aprioristischen Wissenschaft aber wird die Seelenlehre andererseits leicht verzichten können, ohne dadurch ihrer Glaubwürdigkeit, Wahrhaftigkeit und ihrem wissenschaftlichen Werthe zu schaden. Wird und muß sie sich auch dem Inhalte nach stets auf die Erfahrung berufen, so wird sie dadurch noch nicht zur bloßen Empirie und zur unwissenschaftlichen zufälligen Form, sondern sie wird eben die Empirie zur innern Einheit zu führen, und nach dem Bedürfnisse und der bereits entwickelten Form aller Erkenntniß überhaupt zu ent-

wickeln, und dadurch zur Einheit des Bewußtseyns zu erheben im Stande seyn. An das Aeußere sich haltend, und den innern Grund bewahrend, hat sie zugleich das Prius und Posterius, und in dieser Einigung beider die wesentliche Form aller Wissenschaft. Keine Wissenschaft kann weder ein Absolutes a priori, noch ein Absolutes a posteriori für sich in Anspruch nehmen, ohne daß sie aufhören müßte, Wissenschaft zu seyn, sondern eben in der Einheit beider besteht die wahre Wissenschaft. Eine bloße äußere Erfahrung ohne die dieselbe nach einem bestimmten Mittelpunkte beurtheilende und in diesem festhaltende Innerlichkeit und Apriorität ist unmöglich, und eben so ist ein Prius, das bloß Prius bliebe, ein Mittelpunkt, der nichts auf sich bezieht, sondern, wie Centrum, so auch Peripherie zugleich seyn will, unmöglich. In der Seelenlehre ist nun eben auch die Einheit beider, indem die Reihe der Erfahrungen, in denen das Leben sich offenbart, auf die allgemeine Erkenntnißform zurückbezogen wird, und in dieser Beziehung die Erkenntniß erzeugt. Zwar wird die Erfahrung der nächste Ausgangspunkt der Entwicklung bleiben, aber darum nicht der einzige seyn. Hier müssen die Elemente jedes weitern Fortschrittes eben als Elemente, als Grundlage aufgefaßt werden, und können darum ihre wirkliche Begründung erst in der vollendeten Anwendung nachweisen.

§. 5. Möglichkeit der Lösung dieser Schwierigkeit.

Allein diese elementare Darstellung, obwohl sie nicht im Besondern sich als entsprechend und nothwendig beweisen kann, vermag dieß doch im Allgemeinen. Sie tritt in die Reihe der Gefühlserkenntniß ein, die zwar nur ein negatives, aber doch immer ein sicheres Criterium ihrer Wahrheit und Richtigkeit darbietet. Diese Richtigkeit, die erst in der vollendeten Durchführung sich vollständig bestätigen kann, kann auch in der Relation des bloßen Ansichseyns vollkommen genügen, weil sie eben nicht mehr, als bloßer Grund seyn will. In ihr ist es daher vor der Hand hinreichend, an das Reich der Erfahrung anzuknüpfen und diese zur vollen Identität oder Widerspruchslosigkeit mit sich, also zur höhern Einheit hinzuführen. Wenn das Bewußtseyn des Persönlichkeitsgrundes nichts gegen eine Begründung, die sie im Grunde selbst,

freilich nicht mit vollkommmenem Bewußtseyn, vollbracht hat, und die daher mit ihr nothwendig innerlich übereinstimmen muß, auch wenn diese Uebereinstimmung noch nicht durch die entsprechende innere Entwicklung der geistigen Prinzipien anerkannt ist, zu erinnern hat; so ist die Uebereinstimmung und Einheit beider bereits gefunden, und bedarf nur der gegenüberstehenden Entwicklung des innern Lebens, um die vollendete Einheit beider Seiten darstellen zu können. Es wird daher in diesem Falle, daß die Seelenlehre eine solche, die Widersprüche lösende Mitte findet, der Persönlichkeitsgrund sich des Gefühls, daß unter den hier gewonnenen Voraussetzungen die angestrebte Erkenntniß und Thätigkeit des Geistes wirklich erreichbar seien, daß die Gegensätze des Lebens unter dieser Voraussetzung zur höhern Einheit sich zusammenfügen, daß die Fragen des persönlichen Bewußtseyns unter derselben Voraussetzung sich lösen lassen, nicht erwehren können, und somit die Beglaubigung der aufgefundenen Prinzipien aus dem innern Grunde zu dem äußern hinzutreten, und zur klaren identischen Anschauung sich gestalten. Ist nun die Seelenlehre im Stande, einen solchen Einheitspunkt zu finden, und um diesen herum die einzelnen Erscheinungen des Lebens zu ordnen, so genügt sie ihrer Aufgabe vollkommen, und entspricht den an sie von der Wissenschaft gestellten Forderungen. Damit ist das einzige Criterium der psychologischen Erfahrungen, durch welches sie der Besonderheit entrissen und zum einheitlichen organischen Ganzen verbunden, also zur Wissenschaft erhoben werden, gegeben, und außer diesen ist jede andere Forderung, weil der wissenschaftlichen Entwicklung entgegen, unstatthaft. Die Evidenz der innern Einheit und Widerspruchslosigkeit wird dann in der weitern Entwicklung der Philosophie an den einzelnen Disciplinen sich selbst begründen, und an dieser Durchführung, die in der ersten Darstellung sich als bloße Möglichkeit erweist, ihre innere nothwendige Einheit vollziehen.

§. 6. Verhältniß der Seelenlehre zur wissenschaftlichen Form.

In diesem Sinne ist daher die Seelenlehre eine Erfahrungswissenschaft, in welchem überhaupt kein Prius ohne sein Posterius, denn sonst wäre es eben kein Prius, also keine Wissenschaft ohne

objektiven Grund und subjektive Form bestehen kann. Durch und an dem Objekte kann das Subjekt das Bewußtseyn von sich und einem Andern außer sich, und der Beziehung dieses innern Selbst zum äußern Objekte sich erwerben. Die Stellung, welche die Seelenlehre im Kreise der philosophischen Wissenschaft einnimmt, weist sie zwar allerdings auf die Erfahrung an, fordert von ihr den Ausblick in das äußere Leben, um aus dem Leben des Menschen seine Natur zu erkennen. Allein wie könnte überhaupt die Natur erkannt werden, ohne ihre Erscheinungen, ihre Offenbarung im Leben? Was in sich verschlossen bleibt, was niemals aus sich hervortritt, was sich nicht äußert, ist unerkennbar, ist dem Subjekte unzugänglich. Aber diesen Weg darf die Seelenlehre nicht als rein zufälligen ansehen. Nicht blind und ohne alle wissenschaftliche Form muß sie ihn zurücklegen. Eben durch die Stellung, welche sie im Organismus der Wissenschaft einnimmt, hat sie die allgemeine Erkenntnißform bereits als ein zur Erkenntniß Gebrachtes, als ein Vermitteltes vor sich. Die Propädeutik, die von keiner vermittelten Erkenntniß ausgehen konnte, da sie eben der Anfang aller wissenschaftlichen Vermittlung seyn sollte, hatte nichts, von dem sie ausgehen konnte, als eben die unmittelbare Voraussetzung des Strebens nach Erkenntniß selbst, welches mit Recht vorausgesetzt werden konnte, da es sonst eben nicht und nie zum Versuche irgend einer Entwicklung kommen konnte und könnte, und mußte aus dieser auch die nothwendige Form der Erkenntniß entwickeln; die Seelenlehre dagegen hat diese Form bereits als ihre Führerin zur wissenschaftlichen Bewegung vor sich, und kann also, bei aller Fülle der Erfahrung, dennoch leicht den Weg wahrhaft wissenschaftlicher Ausbildung wandeln.

b. Elemente der wissenschaftlichen Methode der Seelenlehre.

§. 7. Elemente der Form.

Wenn nun die Seelenlehre die Aufgabe hat, den Naturgrund der menschlichen Persönlichkeit nach seinen wesentlichen Elementen zur Erkenntniß des Subjekts zu bringen, so muß sie nach Anleitung der Methode aller organischen Erkenntniß zuerst des allgemeinen Grundes und Ausgangspunktes sich versichern, um diesen

unmittelbaren Ausgangspunkt in seine Elemente auseinander zu legen, und aus der Durchdringung derselben die leitende Einheit zu erfassen. Da nun die lebendige Erfahrung für die Seelenlehre überhaupt den allgemeinsten Ausgangspunkt bildet, in dieser aber sogleich der Gegensatz zwischen einem unveränderlichen Lebensgrunde und einer stets wechselnden Lebensthätigkeit im Menschen der Erfahrung entgegentritt, so hat jener allgemeine unaufgeschlossene Ausgangspunkt der nothwendigen Erfahrung sich von selbst in seine Elemente zertheilt. Die menschliche Natur erscheint bald als ein Allgemeines, sich selbst immer Gleiches, das uns von jedem Individuum mit Gewißheit sagen läßt, daß dieses Individuum ein Mensch ist. Von wem wir aber wissen, daß er ein Mensch ist, von dem wissen wir noch lange nicht, was für ein Mensch er ist, d. h. mit dem allgemeinen Grunde der menschlichen Natur verbindet sich auch der besondere. In dem ersten sind alle gleich, in dem andern sind alle verschieden. Die Allgemeinheit tritt aber nirgends unmittelbar hervor. Keiner ist der Mensch im Allgemeinen, ohne alle Individualität, sondern jeder ist eben ein Mensch, und die Allgemeinheit stellt sich nur in der Besonderheit, im Einzelnen dar. Jenem unveränderten Grunde steht ein ewig Bewegliches Sichäußern entgegen. Dem Ansichseyn der menschlichen Natur ist der Ausgang von sich, die Entäußerung der Allgemeinheit stets unmittelbar verbunden. Ruhe und Bewegung als entgegengesetzte Elemente desselben Wesens weisen somit auf eine beide vereinigende Mitte und höhere Einheit in der Wechselwirkung beider hin. Aus den beiden ersten Relationen bricht die dritte nothwendig hervor. In diesem höhern Dritten wird die unaufgeschlossene Allgemeinheit der an sich seienden Ruhe und die unerfüllte Vielheit der Bewegung zur lebendigen Einheit und Allheit vermittelt. Das Besondere ist immer mangelhaft, erfüllt nie die Unendlichkeit der möglichen Erscheinungen, und muß daher aus einer innern Macht supplirt werden. Ebenso ist das Allgemeine ein an sich Unbestimmtes und Formloses, das in seinem Ansichseyn keine einzige Realität darbietet, und daher unbegriffen und unerfaßbar bleiben würde. Durch die dritte einigende Relation, welche als leitendes Prinzip zu jenen Gegensätzen hinzutritt und sie wechselseitig ergänzt, wird die Allgemeinheit, so-

bald sie in einem realen Falle faßbar geworden, als Einheit der in ihr ruhenden Potenzen, die Einzelnheit des realen Falles durch Zurückführung auf die Allgemeinheit zur Allheit aller, derselben Einheit angehörenden Fälle vermittelt. Beide ergänzen sich in der höhern Einheit des Prinzips. Die allgemeine wissenschaftliche Methode führt daher auf die Relationen aller Erkenntnißform zurück, und wird, diese für den bestimmten Fall realisirend und objektivirend, für die Seelenlehre nur die bestimmte Bezeichnung, den realen Ausdruck dieser Relationen verlangen. Die Kreise dieser Relation der Erfahrung lassen sich in encyclopädischer, den Inhalt bestimmender Weise leicht feststellen.

§. 8. Elemente des Inhalts.

Das unmittelbare allgemeine Element wird als Natur überhaupt sich darstellen. Der Begriff Natur ist kein anderer, als die allgemeine Bestimmtheit, das unveränderliche Gesetz. So sprechen wir von einer Natur des Hundes, der Katze, in sofern wir das nicht Individuelle, die Allgemeinheit ihrer unveränderlichen Eigenschaften darunter verstehen. So sprechen wir von der Natur überhaupt, indem wir mit diesem Worte eben die bloße Eigenschaftlichkeit im Gegensatz von der innern Freiheit, die nur sich selbst bestimmt, damit bezeichnen wollen. Das Eine Gebiet, aus dem die Seelenlehre ihren Inhalt empfängt, ist die N a t u r. Diesem Allgemeinen steht dann das Besondere, die äußere Entwicklung, die Eingehung ins Besondere, gegenüber. Das Allgemeine findet sich in verschiedenen Formen dargestellt. Der forschende Geist muß die Länder, Völker und Zeiten durchwandeln, muß dem Menschen durch alle Momente des Lebens hindurch folgen, um zum bestimmten einheitlichen Ausdruck jener nur im Besondern sich offenbarenden Allgemeinheit zu gelangen. Dieses zweite Moment ist ein bewegliches, freies, an ein unbewegliches, nothwendiges gebunden, ist ein historisches. Das andere Gebiet, aus dem die Seelenlehre ihren Inhalt empfängt, ist die G e s ch i ch t e. Indem wir aber beide als die entgegengesetzten Reiche der Erfahrung, aus denen die Seelenlehre ihren Inhalt erhält, anerkennen, müssen wir eben deßwegen über beiden ein höheres, einigendes, beide aus einem Centrum

hervordrängendes Gebiet suchen. Zwei Gegensätze können nur in einer höhern Einheit vermittelt seyn. Außer diesen beiden Gebieten finden wir aber kein Drittes, woraus für den Inhalt der Seelenlehre ein Aufschluß gewonnen werden könnte, als eben das Vorgeschichtliche in der Geschichte und das Uebernatürliche in der Natur, oder die Offenbarung. Diese muß daher als das einigende höhere Dritte, als das leitende höchste Prinzip anerkannt werden. Sie ist es, die dem Menschen Aufschluß über die innern Momente des Lebens ertheilt. —

§. 9. Prinzip der Methode.

Die Reiche der Erfahrung, die der Seelenlehre sich als objektive Grundlagen darbieten, sind also Natur, Geschichte und Offenbarung. In diesen drei Gebieten ist der ganze Inhalt ihres Wissens gegeben. Es handelt sich nun zunächst darum, diesen objektiv gegebenen Inhalt zum subjektiven Bewußtseyn zu bringen, ihn mit organischer Form zu durchdringen. Damit aber diese Form entstehen kann, muß zuerst die Frage gelöset werden, ob alle drei möglichen Ausgangspunkte der Seelenlehre in gleichem Werthe bestehen, oder ob eines von diesen drei Gebieten als das letzte entscheidende und herrschende angesehen werden müsse. Die Antwort wird aber einfach dahin lauten, daß wenn alle drei gleichen Aufschluß über die Frage nach der menschlichen Natur geben können, sie auch alle drei in gleichem Werthe für die wissenschaftliche Methode seyn müssen, was aber schon dem Begriff des Anfangs wie des Prinzips in gleicher Weise widerstrebt. Ist aber eines dieser Gebiete entschieden der sicherste und höchste Grund, so muß es auch als höchste Quelle und entscheidende Norm die beiden übrigen beherrschen. Es könnte nun die Natur zunächst als die erste Quelle der über diese Gründe sich erbauenden Wissenschaft der Seelenlehre angesehen werden, und die Wissenschaft zuerst an diese die Frage, was ist der Mensch seiner natürlichen Anlage nach? zu stellen geneigt seyn. Auch ist diese Wendung allerdings die einfachste und sicherste, daß der Mensch bei der Natur über die Natur sich erkundige. Allein in dieser scheinbaren Consequenz liegt gerade der

Widerspruch. Eben weil der Mensch die Natur in sich zum Bewußtseyn bringen, also als etwas anderes, was nicht mehr Natur ist, setzen will; kann er nicht von der Natur, welche ja eben das zu Untersuchende, das in Frage Gestellte ist, Aufschluß begehren. Außerdem aber ist es auch ein Zwiespalt im Begriff Natur selbst, was ihm hier begegnet. In der Frage des Menschen um seine Natur ist der Begriff Natur in zweifacher Weise genommen, und die menschliche Natur der Natur überhaupt entgegengesetzt. Der Mensch frägt nicht gerade hin, was ist die Natur? sondern: welches ist meine Natur? Ein Inneres und Aeußeres stehen sich also gegenüber, und der Mensch muß diese Frage an die Natur in sich, oder außer sich richten. Die letztere Beziehung kann aber hier nicht eintreten, da es sich vom Selbstbewußtseyn des Menschen, von dem Bewußtseyn des Naturgrundes im Persönlichkeitsgrunde handelt, und die Natur eben nur als das Allgemeine, Ansichbestimmte, in sich Nothwendige, und also niemals außer sich in einem Andern, im Bewußtseyn von sich bestehend gedacht werden muß. Nur der Mensch hat über das Nothwendige und Allgemeine auch noch das Persönliche. Er kann das Seyn in dem Mittelpunkte der Persönlichkeit wiederholen, und so Bewußtseyn haben von seinem Seyn. Nicht die Natur ist es also, welche sich selbst versteht, und daher auch das Verständniß von sich geben kann; sondern der Mensch kann zum Verständniß des Daseyns gelangen, dadurch, daß er eines höhern Grundes gewiß ist. Im Menschen ist der Erkenntnißgrund gesetzt, nicht in der Natur. Die Natur ist das zu Erklärende, kann also nicht auch zugleich das Erklärende seyn. Die Natur außer dem Menschen ist das völlig Bewußtlose; die in ihm ist das zum Bewußtseyn zu Bringende. Der Fragende wäre also von der einen dieser Quellen der Erkenntniß ab-, und von der Natur an die Geschichte angewiesen. Aber auch die Geschichte datirt sich nur bis zum ersten Menschen zurück, der als ein Gewordener über sein eigenes Werden nicht Aufschluß geben kann. Die Natur des Menschen aber ist mit seinem Ursprunge gesetzt, ist also vor seinem Bewußtseyn; die Geschichte aber kann nur mit demselben seyn. Die Geschichte wird von dem Menschen gemacht; die Natur aber wird ihm mitgegeben; er hat sie schon als die

Grundlage seines Bewußtseyns. Der Ausgangspunkt der Bewegung, zu diesem Grunde zu kommen, muß daher außer diesem Grunde selbst liegen. Wenn Archimedes verspricht, die Erde aus ihren Axen zu heben, so thut er dieß nur unter der Bedingung eines festen Punktes außerhalb derselben. Nur in der Position eines festen Punktes außer diesem Naturgrunde kann es zu einer Erschließung und Aufschließung desselben kommen. Von der Geschichte, die auch inner diesem Grunde liegt, gleichfalls abgewiesen, wendet sich daher die Untersuchung zu der einzig noch übrigen Quelle des Inhaltes der Seelenlehre, zur Offenbarung, und hier allein wird der gesuchte, unbewegliche, in sich feste Ausgangspunkt der Bewegung gefunden werden können. Eine dem Menschen und der Natur vorangehende, eine vorweltliche Weisheit allein kann über den Ursprung der Welt und des Menschen, und über das Verhältniß beider zu einander Aufschluß geben. Die einzige sichere Quelle, welche Natur und Geschichte erst erklären muß, und in der Natur und Geschichte bloß die Realisirung, die äußere Darstellung ihrer innern Wahrheit hat, denn das Aeußere ist jederzeit blos aus dem innern Grund, die Folge blos aus der Ursache zu erklären, ist also die Offenbarung; die erste Quelle alles menschlichen Wissens über die menschliche Natur ist jene Weisheit, von der geschrieben steht: „Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis, antequam terra fieret“ Prov. 8, 23. Diese allein **kann** den letzten und höchsten Aufschluß geben, und **will** es auch, indem sie von sich selbst versichert: „Et deliciae meae, esse cum filiis hominum.“ Prov. 8, 31. An sie muß die Wissenschaft sich halten. Sie ist das wahrhaft Gewisse, und darum das **Gewissen** alles Wissens und aller Wissenschaft. Wer gegen die Stimme dieses absoluten Gewissens handelt, hat sein eigenes Wissen gerichtet. Wer aus dieser Quelle des Wissens schöpft, trinkt das Leben, wer sie verläßt, hat den Tod gewählt. „Qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino; qui autem in me peccaverit, laedit animam suam. Omnes, qui me oderunt, diligunt mortem.“ Prov. 8, 35, 36.

c. Einheit dieser Elemente.

§. 10. Die allein richtige Methode.

Die beiden Gegensätze, Natur und Geschichte, von denen der eine Gegensatz das bewegliche, der andere das unbewegliche Element des Naturgrundes in sich beschließt, werden also durch ein höheres Prinzip geeinigt, und erklärt. Es ist somit auch das Prinzip der wissenschaftlichen Methode der Seelenlehre gefunden. Als erklärende Einheit muß der Seelenlehre die Offenbarung zu Grunde gelegt werden. Nach den aus ihr hervorgehenden Prinzipien müssen die Thatsachen, die Erscheinungen der Natur und Geschichte, in sofern sie von der Natur des Menschen Bericht geben, geordnet, geeignet, und zum innern Verständniß gebracht werden. Haben sie um diesen Mittelpunkt sich zur Einheit geschaart, so bilden sie ein in sich bestehendes, einheitliches und manigfaltiges Ganzes, bilden einen in sich begründeten, lebendigen Organismus, der durch seine innere Selbstständigkeit jedes Angriffes von außen sich erwehren mag. Das höchste Kriterium der Wahrheit des Prinzips ist gefunden in dem außer und über dem Grunde der Natur, welcher als der in Frage gestellte nicht über sich selber Zeugniß geben, nicht Beklagter, Zeuge und Richter in eigener Sache seyn kann, gefundenem höhern Grunde der Offenbarung. In diesem Grunde sind nicht die Thatsachen, sondern die Prinzipien, nach welchen diese Thatsachen erklärt werden müssen, zu suchen; was ihm widerspricht, muß als irrig und fasch abgewiesen werden; was sich mit ihm vereinigen läßt, was aus ihm hervorgeht oder auf ihn zurückgeführt werden kann, hat das Siegel der Wahrheit für sich. Läßt sich nun aber der ganze Umkreis der psychologischen Erfahrungen, alles dessen, was Natur und Geschichte von dem Menschen berichtet, auf jenes höchste Prinzip zurückführen, so hat sich dieses auch subjektiv als das wahre und einzig richtige erwiesen, oder vielmehr, dann ist seine Wahrheit und Untrüglichkeit auch im Subjekt zum Bewußtseyn gebracht, und diese Nachweisung ist die Aufgabe der Seelenlehre als Wissenschaft. Gelingt es ihr, alles zu Begründende auf einen einzigen höchsten Urgrund zurückzuführen, auf einen Grund, welcher jene beiden Elemente, die als begründete Gegensätze einander durchdringen, und

in dieser Wechseldurchdringung eben das höhere, leidende und herrschende Prinzip voraussetzen, einigt und erklärt; so hat sie ihre Aufgabe vollkommen gelöst, ist in sich selbst gerechtfertigt, und vollkommen geeignet, der weitern Entwicklung des selbstbewußten Geistes als leitender Wegweiser zu dienen. Die Methode der Seelenlehre besteht also in der Nachweisung der innern Einheit jenes Prinzips mit den beiden aus ihm hervorgehenden entgegengesetzten Elementen, die in ihrer vollen Wechseldurchdringung das Prinzip wiedergeben. Das Einzelne und Sonderheitliche, wie es in der Natur und Geschichte hervortaucht, wird durch Vergleichung und Zurückführung auf das Prinzip, das in der Offenbarung gegeben ist, zur organischen Allheit und Einheit vermittelt, und so zum wissenschaftlichen Bewußtseyn gebracht. Ausgehend von jenem Prinzipe wird die Seelenlehre die einzelnen Erscheinungen nach demselben ordnen, und so den Inhalt mit der lebendigen Form vereinen und zum organischen Ganzen entwickeln.

C. Grundverhältnisse der wissenschaftlichen Form der Seelenlehre.

a) Ausgangspunkt.

§. 11. Die erste Urkunde des Menschen.

Indem der Mensch in der Untersuchung über seine Natur an die Offenbarung sich angewiesen findet, erhält er in ihr die allein gewisse, die ursprüngliche Kunde, also die eigentliche **Urkunde** über sich. Will er nun in dieser Urkunde bis auf jene Stellen zurückgehen, in welchen der erste Aufschluß über den Ursprung aller Dinge ihm dargeboten wird; so muß er gleich den Anfang aufschlagen, das erste Kapitel des ersten Buches der Genesis, wo er in großen, gewaltigen Umrissen die Entstehung der Welt und des Menschen aufgezeichnet findet. Diese Entstehung als freie That Gottes, mit dem Ausdruck „schaffen" bezeichnet, wird also beschrieben: „Im Anfange **schuf** Gott **Himmel** und **Erde**." Gen. 1, 1. Die Art des Schaffens wird somit gleich als eine Entgegensetzung getrennter Elemente dargestellt. Dieser Gegensatz der Scheidung und Pola-

risation, wie sie in den Worten „Himmel und Erde" schon im allgemeinen angedeutet ist, wird dann durch den ganzen Verlauf der Schöpfungsgeschichte durchgeführt, und somit als Grund der weitern Entwicklung bezeichnet. Im weitern Verlaufe wird immer zuerst das sprechend schaffende Wort genennt, und dann sogleich die Entgegensetzung und Polarisation der Elemente innerhalb demselben angegeben. So heißt es nun im nächsten Vers: „Gott sprach: Es werde Licht! und es ward Licht, und Gott schied das Licht von der Finsterniß;" und beim zweiten Schöpfungstage wird gesagt: „Gott sprach, es werde eine Veste in der Mitte der Wasser, und Gott sonderte Wasser von Wasser, und Gott machte die Veste, und sonderte die Wasser, so unter der Veste waren, von denen, so ober der Veste waren." Und weiter wird diese Sonderung nun auch in die Wasser nach unten eingetragen, und es heißt vom dritten Schöpfungstage: „Gott sprach: Es sammle sich das Wasser, so unter dem Himmel ist, an Einem Ort, und es erscheine das Trockne, und er nannte das Trockne Erde, und die Sammlungen der Wasser nannte er Meer." Und diese Scheidung findet derselbe Tag auch in die Erde sich eintragen, indem es weiter von ihm heißt: „Die Erde ließ sprossen Gras, das grünet und Samen macht nach seiner Art, und Fruchtbäume, die ihren Samen haben ihrer Art." Als so diese Sonderung in vierfacher Steigerung sich verlaufen, beginnt sie denselben Kreislauf gleichsam wieder von vorne, nur in bestimmtern und ausgeprägtern Verhältnissen. Es erzählt darum der vierte Tag der Schöpfungsgeschichte die Ausscheidung des Lichtes nach seinen Gegensätzen in Sonne, Mond und Sterne, während der fünfte Tag in weitern Gegensatz hervorgehen läßt aus dem Wasser kriechendes Thier mit lebendiger Seele und Geflügel über der Erde unter der Veste des Himmels. Der sechste Tag endlich sah aus der Erde hervorgehen „lebende Wesen nach ihrer Art, Vieh und Gewürme und die Thiere der Erde. So findet sich also die Sonderung in 4 Kreisen, und diese Kreise wieder in doppelter Reihenfolge sich verlaufend. Es tritt zuerst überhaupt der polarische Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß, zwischen positiv und negativ, zwischen Ruhe und Bewegung

hervor, der den Schwerpunkt in der Mitte fixirend zuerst die rotarische Bewegung, und somit den ersten Tag und die erste Nacht hervorruft. An diesen Gegensatz knüpft sich dann ein zweiter, der Gegensatz von oben und unten, durch die Wasser ober der Veste und die Wasser unter der Veste ausgedrückt. Eine weitere Scheidung zwischen dem Wasser und dem Trocknen hat dann den Gegensatz zwischen links und rechts gebildet, und es ist dann sofort auch noch ein vierter in die Reihe mit eingetreten, daß er, scheidend zwischen außen und innen, die ersten organischen Gebilde hervorgehen lasse. Diese Gegensätze wiederholen sich dann in der polarischen Spannung der siderischen Lichtkörper, den Gegensatz von Bewegung und Ruhe, von Centripetal- und Centrifugalkraft in elliptischer Bewegung repräsentirend. Ein Oben und Unten sieht man dann ferner in die organische Entwicklung eintreten durch den Gegensatz zwischen kriechendem Gethier und dem Geflügel über der Erde. Der untere Gegensatz von links und rechts wird dann im thierischen Leben der Säugethiere durch die Bewegung des Gehens und Schreitens eingehalten, während der höhere von Innen und Außen in der Centralisation des Lebens durch den Menschen vollführt wird. Nachdem die erste Urkunde des Ursprungs aller Dinge über die Entstehung der Welt in solcher Weise sich ausgesprochen, wendet sie sich dann zur Erzählung der nach diesem vollendeten Schöpfung des Menschen. „Und Gott der Herr" heißt es dann weiter „bildete den Menschen aus Erdenstaub und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens, und also ward der Mensch zur lebendigen Seele." Somit hat die Urkunde den Ursprung des Menschen aus einem doppelten Grunde, und die Vereinigung dieser beiden Elemente in ihm ausgesprochen. Dem irdischen Leben angehörend ist er zugleich vom himmlischen Geiste belebt, wodurch ein geeinigtes seelisches Leben gebildet ward. Ein Leben des Leibes, des Geistes und der Seele ist in ihm in lebendiger Einheit verbunden, und wie zuerst in der natürlichen Entwicklung der Schöpfung die polarische Entgegensetzung in die vierfache Reihe des Weltlebens sich aufgeschlossen, so hat im Menschen dagegen dieser Verlauf sich in der Dreizahl zu

einem bestimmten, sich selbst besitzenden und lebendigen Ganzen geeinigt. Aus dieser Entwicklung der Schöpfungsgeschichte ergeben sich somit gewisse Grundverhältnisse, die, in bestimmtem Maaß und unveränderlicher Zahl in die Wechselwirkung der Dinge sich eintragend, die Ordnung alles Lebens beherrschen. Durch die Vergleichung dieser einfachen Verhälnisse ergibt sich eine bestimmte überall durchblickende Symbolik derselben.

b) Durchgangspunkte der besondern wissenschaftlichen Form der Seelenlehre.

§. 12. Zahlen-Symbolik.

In der natürlichen Aufeinanderfolge dieser Grundtypen alles geschöpflichen Werdens erscheint zuerst die Einheit als der Grund aller Zahlen, als die unauflösliche Mitte des in sich Geschlossenen und Unoffenbaren. Die Einheit bezeichnet darum überall das prinzipale Verhältniß, das absolute und unaufgeschlossene, das unbegreifliche und ewige Leben der Göttlichen Substanz, oder das in sich geschlossene der Individualität. Durch die Heraustretung der ungeöffneten Einheit in den sich öffnenden Gegensatz entsteht dann die Zweizahl. Sie ist die Zahl der Schöpfung, der Auseinandertretung alles besondern Entstehens, die Zahl der Unterscheidung und Sonderung. Durch sie ist erst eine Gegenüberstellung des Allgemeinen und Besondern, der Form und des Stoffes möglich. Indem sie aber die Bedingung alles im besondern Bestehenden ist durch die Spannung der Glieder unter sich, ist durch sie der radikale und feindliche Gegensatz, der im Kampf und Streit sich selbst vernichtet, möglich geworden. Der ursprüngliche Gegensatz aber ist noch keineswegs ein feindlicher, und die Scheidung ist noch keine Trennung, die Unterscheidung kein Kampf. Vielmehr sind gerade Ausscheidung und Unterordnung, die mit einander den Unterschied begründen, das Prinzip der Ordnung und das Aufhören des Kampfes. Es ist der sich ergänzende Gegensatz, wie er zwischen Centrum und Umkreis, zwischen Mittel und Zweck, zwischen dem Leibe und seinem Willen besteht. Das sich zwischen beiden eintragende

Band der Gliederung läßt dann die Dreizahl aus diesem Gegensatz als die Zahl des Lebens hervortreten. Die Dreizahl ist die erste Zahl, die aus Gerade und Ungerade sich zusammensetzt; in ihr ist die Lösung, die in der Zweizahl sich gefunden, zu einem Ganzen wieder geeinigt; in ihr ist die Möglichkeit jedes Aus- und Einganges. In der Dreizahl ist zuerst eine geschlossene Figur; in ihr ist Einheit und Mannigfaltigkeit. Sie bedeutet darum sowohl die göttliche Fülle in ihrer Vollkommenheit in sich, als in ihrem Ausgang in die göttliche Offenbarung, als auch die subjektive in sich geschlossene Persönlichkeit, die eben dadurch von der Individualität sich unterscheidet, daß sie in der Dreizahl nicht bloß die eigene Einheit, sondern auch die Manigfaltigkeit des Lebens in sich aufgenommen hat. Sie ist das Maaß der Dinge; in drei Verhältnissen gliedert der Raum und die Zeit sich ab, in drei Relationen verlauft jede organische Entwicklung. Wenn dann aus der Zweizahl durch die Einigung die Dreizahl hervorgegangen, und das persönliche Verhältniß sich gestaltet, so geht aus der weitern Lösung das natürliche Verhältniß in der Vierzahl hervor. In Vier ist nichts anderes, als die weitere Scheidung und die durchgeführte Sonderung, die in der Zweiheit zuerst hervorgetreten. Die Vierzahl ist nichts anderes, als die sich selbst wiederholende Zweizahl. Alles Geschaffene unterliegt darum, sobald es sich nicht in einer Persönlichkeit zu einen vermag, dem Grundtypus des Quaternars. So hat zuerst der irdische Stoff in die vier Elemente sich auseinander begeben, und nach vier Richtungen theilt der menschliche Leib die ihm untergeordnete Welt. Von vier Hauptrichtungen brausen die Strömme der Luft ihm entgegen; nach vier Mensuren sendet die Sonne ihre Strahlen ihm zu. Und was so auf Erden in seiner Aeußerlichkeit in vierfacher Gliederung sich findet, das hat sein Symbol bereits im Uranfang der Zeiten aufgerichtet gesehen. Es sind die vier Ströme des Paradieses, die nach vier Richtungen hin über die Erde sich ausgegossen. Es ist das mystische Kreuz, womit der Mensch sich bezeichnet, das auch als zweifache Axe die Erde und ihre Verhältnisse durchwirkt. Was die alte Mythe in dem unauflösbaren Räthsel der viergestaltigen Sphinx ange-

deutet, was der Prophet an den vier Geistern vor dem Throne Gottes, an der Vierzahl der Thiere, die den Thron des Allerhöchsten tragen, an den vier Rädern geschaut, von denen jedes nach vier Seiten zugleich sich bewegt, ist nichts anders, als jene Vierzahl, die als Grundtypus allen irdischen Verhältnissen sich aufgeprägt, die endlich ihre Lösung in der Geschichte der Erlösung gefunden, nachdem sie der Philosophie wie der Mythologie wohl eine heilige, aber nicht nicht zu lösende Zahl bedeutet. Wo nun jene doppelte dualistische Gliederung in eine partielle Einheit sich zusammengethan, wo eine doppelte Bewegung zur Ruhe gekommen, um sich zu einem doppelten Fortschrit abermals auszubreiten, da hat die Vierzahl endlich die nächst höhere Fünf aus sich hervorgehen lassen. Es ist dieß die Zahl des Bandes zwischen zwei dualistischen Gliedern, und wie der Leib mit den Gliedern durch die Vermittlung des Sinnes sich einigt, so ist sie vor allem die Zahl des sinnlichen Verhältnisses, und es hat sich darum auch im Menschen das sinnliche Leben in fünffacher Gliederung gestaltet. Ebenso hat der Träger der Ruhe und Bewegung in die untere Organisation des Leibes sich eintragend in der Doppelgliederung der Arme und Füße das Centrum des Herzens als Complement der Ruhe und Bewegung in die Mitte eingetragen. An diese Fünfzahl schließt sich dann in nächster Reihenfolge die Sechszahl an, welcher als solcher die Bedeutung einer vollkommenen Entwicklung eben so inne wohnt, wie sie als bloße Zahl betrachtet die vollkommene Einschließung aller Theile vor allen andern Zahlen als auszeichnenden Charakter an sich trägt. Alle Theile der Sechszahl, 1, 2, 3, sind nemlich auch zugleich die Quoten derselben Zahl, welche zusammen die Zahl wiedergeben. Indem nun die Zweizahl der Schöpfung die Zahl des Lebens in sich wiederholt, entsteht daraus die Vollkommenheit der Entwicklung, und die Zahl 6 erscheint darum als die Zahl der sich verlaufenden Geschichte, und hat als solche die sechs Schöpfungstage zu ihrem Siegel sich gefunden. In der Siebenzahl aber hat diese Vollkommenheit der Entwicklung wieder einen Ueberschwung bekommen, und der natürliche Verlauf eine übernatürliche Einheit, wodurch er selbst

wieder geheiliget und verinnerlichet wird. Die Siebenzahl ist darum die Zahl des Geheimnisses, die Zahl der Heiligung, die Zahl der Verbindung des Persönlichen mit dem Unpersönlichen, und der daraus hervorgehenden unaufhörlichen Lebensverbindung zwischen beiden, in welcher das Ende sich immer wieder in den Anfang verläuft, und die Berechnung nie zu einer rationalen Wurzel gelangt. Es bleibt das Buch des Lebens darum immer ein geheimnißvolles mit sieben Siegeln verschloßenes Buch, „welche Siegel Niemand zu lösen vermag", wie es in der Apokalypse heißt, „denn das Lamm". Es findet sich diese Zahl darum auch in den heil. Schriften in dieser geheimnißvollen Bedeutung immer wiederholt, und Alles, was jener Wechselbeziehung zwischen diesen beiden Lebenskräften, des natürlichen und übernatürlichen, des persönlichen und unpersönlichen Lebens sich eingetragen findet, hat diese Zahl als sein Siegel sich aufgeprägt. Wie aber schon in der Siebenzahl ein Ineinanderströmen von zwei Grundzahlen, der Drei- und Vierzahl statt findet, und daraus eine unauflösliche Wechselbeziehung des Ineinanderwirkens aller Lebenskräfte hervorgeht; so ist dieß in anderer Weise bei den höheren Zahlenverhältnissen noch mehr der Fall, indem schon rücksichtlich der allgemeinsten und einfachsten Verhältnisse eine große Verschiedenheit der Zusammensetzung möglich ist. Als die einfachsten, und den Typus ihrer Verbindung noch am klarsten aussprechend, gelten die Zahlen 9, 10, und 12. Sie finden sich darum auch in den beiden Büchern der Offenbarung am öftesten und deutlichsten ausgesprochen.

§. 12. Dreizahl des Lebens.

Diese allgemeine Uebersicht über die Zahlenverhältnisse hat zunächst für den Menschen die Dreizahl als das allgemeinste menschliche Lebensverhältniß herausgestellt. Das Vorherrschende der Dreizahl, das sich durch die bloße Zusammenstellung der allgemeinen Zahlenverhältnisse ergeben hat, läßt sich in der Wirklichkeit in verschiedener Weise nachweisen. Es findet zuerst im Menschen diese Zahl sich vorgebildet durch die herrschenden Grundbeziehungen des menschlichen Lebens überhaupt. Indem der Mensch

als für sich bestehend über alles außer ihm zu reflektiren, oder es auf sich zurückzubeziehen vermag, und in dieser Reflexion ein Oberes und ein Unteres erkennend eine Vermittlung zwischen diesen beiden eingeleitet hat, ergibt sich ihm schon daraus das dreifache Verhältniß zu sich, zu Gott und zu Natur. Als Bild Gottes trägt er dann wieder die Dreizahl als das Siegel dieser seiner Abkunft an sich. Deßgleichen wird er als ein lebendiges Ganzes die Zahl des Lebens auch wieder in sich aufgenommen haben. Jedes Leben bewegt sich aber in drei Faktoren, indem die von der Ruhe ausgehende Bewegung überall in bestimmte Einheit sich zusammenschließen muß. Deßgleichen wird der Mensch die bloße Einheit der Individualität durch die Persönlichkeit, die uns im Aus- und Eingange, welche sich wieder auf sich zurückbeziehen, vermittelt wird, von sich ausschließend, die Dreizahl als herrschende Grundzahl der Persönlichkeit in sich finden. Die gewöhnliche dualistische Eintheilung von Leib und Seele ist dieser Trichotomie nicht geradezu entgegen. Entweder wird nemlich diese Eintheilung im rein dualistischen Sinne genommen, der den Gegensatz als solchen festhält, und dann ist sie eben so unrichtig, als unfähig, ein psychologisches Problem zu lösen, wie sich dieß beim Cartesius zeigte, der zur Erklärung des menschlichen Lebens eine beständige wunderbare Dazwischenkunft Gottes, damit der Leib und die Seele nicht in jedem Augenblick auseinanderfielen, annehmen mußte. Oder aber es ist diese dualistische Grundlage die bloß unvermittelte Voraussetzung des Gegensatzes ohne Erkenntniß oder Bestimmung seiner Einigung, und dann ist sie zwar nicht unrichtig, aber ungenau und ohne wissenschaftlichen Werth. So hat die Schöpfungsgeschichte in der Aufzählung der natürlichen Verhältnisse dieses unterscheidende und einigende Band nur obenhin erwähnt; als sie aber von der Schöpfung des Menschen sprechen wollte, hat sie diese dritte Potenz mit völliger Gewißheit ausgesprochen.

§. 14. Psychologische Grundzahlen.

Indem diese Dreizahl des menschlichen Lebens drei Grundverhältnisse im Menschen zuläßt, das leibliche, geistige und seelische Leben, hervorgehend aus dem natürlichen und göttlichen Moment, das im Menschen zur Einheit sich verbunden, ist zugleich die Hinweisung auf die zunächst untergeordneten Zahlenverhältnisse gegeben. Das Natürliche im Menschen wird nemlich in jener Zahl sich verlaufen, die überhaupt dem Natürlichen inne wohnt. Das leibliche Leben wird darum in der Vierzahl sich bewegen, welche Vierzahl nur dann, wenn irgendwo eine partielle Einigung sich einträgt, in die Fünfzahl übergehen kann. Das geistige Lebensverhältniß, als zunächst dem göttlichen Hauche entsprungen, wird auch die Grundzahl des sich offenbarenden Gottes in sich eingetragen finden. Das geistige Leben hat also die Dreizahl zu ihrem Typus. Zwischen beiden bewegt sich dann das seelische Leben, welches, bildsam nach oben und bildend nach unten, beiden Kräften in gleicher Weise sich eröffnet, und darum, von beiden wechselseitig durchwohnt, beiderlei Grundzahlen in sich vereinigen muß. Es wird darum zwar zuvörderst die Zweizahl dieses Verhältnisses die eine Primitivzahl des seelischen Lebens bilden, in soweit von der doppelten Beziehung der Seele überhaupt die Rede ist; die andere Primitivzahl aber wird als die wirkliche Vermittlung beider sich begreifen, und indem das natürliche Leben die Vierzahl und das geistige die Dreizahl in die Seele einträgt, wird sofort aus diesem Verhältniß die Siebenzahl als die dominirende erscheinen müssen.

c. Uebergang zur Specialentwicklung.

§. 15. Eintheilung der Seelenlehre.

Nachdem so die Grundverhältnisse des menschlichen Lebens sich festgestellt haben, ist die weitere Ausführung durch jene Grundverhältnisse bedingt. Die Eintheilung der Seelenlehre ergibt sich demnach mit Nothwendigkeit aus der Zahl der Elemente der

menschlichen Natur überhaupt. Die Lehre von der elementaren Grundlage der menschlichen Persönlichkeit kann nicht mehr und nicht weniger Theile haben, als der Naturgrund des Menschen selbst Elemente zählt. Es ergeben sich also drei Theile der Seelenlehre: die Lehre vom Leibe — Somatologie — die Lehre vom Geiste — Pneumatologie — die Lehre von der Seele — Psychologie. —

Erster Theil der Seelenlehre.

Die

Somatologie.

A. Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Entwicklung.

§. 16. Verhältniß der einzelnen Theile der Seelenlehre zu einander.

Die Einleitung in die Seelenlehre hat aus jener Urkunde, die für diese, auf objektivem Grunde ruhende Wissenschaft, als letzte und entscheidende Quelle der objektiven Gewißheit sich kund gab, die Dreizahl der Elemente der menschlichen Natur herausgestellt. Diese Dreizahl, wie sie in dem objektiven Verhältnisse gegründet war, hat sich zugleich auch als mit dem Bewußtseyn des Lebens überhaupt übereinstimmend gezeigt. Von diesen Elementen sind nun zwei einander sich gegenüberstehend und in einem Dritten sich einigend. Die Untersuchung, von welchem dieser drei Elemente die Wissenschaft ihren Ausgang zu nehmen habe, kann dennoch nur zwischen jenen beiden sich gegenüberstehenden Elementen schwanken, indem das mittlere, psychische, welches als der Einigungspunkt jener beiden hervortritt, nur nach Erledigung der Untersuchung über die Besonderheit und Eigenthümlichkeit jener Gegensätze seine Besonderheit, die eben in der Einigung beider, und daher in Unterscheidung von beiden zugleich besteht, kund zu geben vermag.

§. 17. Die Somatologie und Pneumatologie als mögliche Anfangspunkte der Seelenlehre.

Das erdhafte, leibliche Element, wie das spirituelle, geistige offenbaren sich in individueller Thätigkeit. Beide treten in die Besonderheit hervor; beide haben ihre Wurzeln in einem entge-

gengesetzten Prinzipe, und können also von diesem Prinzipe aus durchgeführt werden. Von beiden ist daher durch die consequente Durchführung ihres elementaren Gegensatzes die Einheit und Fülle, oder die Allheit ihrer eigentlichen Potenzen bestimmbar. Ist die Besonderheit beider erledigt, so wird der dritte noch übrige Faktor die psychischen Kräfte in sich enthalten müssen. Von diesem mittelbaren psychischen Theile kann also der Ausgang in keinem Falle genommen werden. Zwischen jenen andern beiden Elementen, dem pneumatischen und somatischen aber kann nun allerdings die Wissenschaft nicht von vorne herein einen bestimmten Vorzug des Ausganges erkennen. Die Untersuchung kann von dem für sich bestimmbaren geistigen Elemente ausgehen, und aus diesem die zur Offenbarung jenes innern Lebens nothwendigen äußeren und leiblichen Organe zu bestimmen versuchen, oder aber von unten beginnen, den leiblichen Organismus zunächst betrachten, und seine Zweckmäßigkeit für höhere und innerlich wirkende Potenzen darthun. Beide Wege stehen offen, und vielleicht würde jeder in gleicher Weise zu demselben Ziele führen.

§. 18. Gründe für den Ausgang der Selenlehre von der Somatologie.

Wenn wir aber in der vorliegenden Entwicklung den letztern Weg gewählt haben, so sind die Gründe dafür mit wenigen Worten anzugeben. Fürs Erste ist der Gang der Wissenschaft bisher dem Naturprinzipe zu sehr gefolgt, als daß nicht von dieser Seite der Ausgang, selbst wo die Entwicklung zu einem andern Resultate führen soll, am füglichsten und leichtesten genommen werden könnte. Zweitens ist gerade jene Urkunde, die als die entscheidende Grundlage für das wissenschaftliche Bewußtseyn schon in der Einleitung zu dieser ganzen Entwicklung erklärt wurde, demselben Wege gefolgt, indem von ihr die Bildung des menschlichen Leibes zuerst erzählt, worauf dann erst die Belebung durch das geistige Element hinzugefügt wird. »Formavit Deus hominem d e l i m o t e r r a e et spiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem« Gen. 2, 7. nach der Uebersetzung der Vulgata. Eine Entwicklung, die dem historischen Verlaufe folgt, wird daher von selbst als die der Sache angemessenste erscheinen. Ist

die Schöpfung des Menschen in dieser Aufeinanderfolge der Elemente seiner Natur geschehen, wie sollte nicht die Erklärung seiner Natur, in derselben Ordnung zu Werke gehend, am zweckmäßigsten verfahren? Ein dritter Grund ist dann die Stellung der Wissenschaft selbst zur Gegenwart, der man es kaum zumuthen darf, einer Entwicklung, die von dem geistigen, an die Persönlichkeit sich anknüpfenden Standpunkt ausgeht, zu folgen, da sie nicht blos den Glauben, sondern auch das mit demselben so innig zusammenhängende Bewußtseyn der Freiheit und Persönlichkeit größtentheils verloren, und mit den Siegesfahnen der Nothwendigkeits-Philosophie zugedeckt hat.

B. Methode ihrer wissenschaftlichen Entwicklung.

a. Objektive Seite.

§. 19. Allgemeine objektive Bestimmung des Ausgangspunktes.

Indem also die Seelenlehre mit der Somatologie zu beginnen durch triftige Gründe sich bestimmt sieht, muß sie wieder um den Ausgangspunkt dieses einmal eingeschlagenen Ganges sich umsehen. Die Leiblichkeit der menschlichen Natur ist geschaffen, wie uns die Zeugniß gebende Urkunde versichert, aus der Außerlichkeit, dem basischen Elemente der Erde »de limo terrae«. In dieser Schöpfung aber ist eine bildsame Hand thätig gewesen, welche jenen limus zu einem bestimmten Zwecke tauglich machen wollte. Die Leiblichkeit ist der gestaltete, durchgebildete, mit lebendiger Form bekleidete limus. »Formavit Deus hominem de limo terrae«.

§. 20. Daraus hervortretende Gegensätze.

Zwei Polaritäten sind also in der Leiblichkeit des Menschen, in der Bildung seines somatischen Elementes zugegen gewesen. Ein bildsames und ein bildendes stehen sich in jedem Organismus gegenüber. Wird vom Menschen gesagt, daß er seiner irdischen Natur nach als eine aus irdischer Basis gebildete Form zu betrachten sei, so sind damit eben auch schon die beiden, alle Leiblichkeit bestimmenden Gegensätze eines bildsamen Grundes und einer bildenden

Kraft ausgesprochen. Bildsames und Bildendes stehen sich gegenüber, und aus der Einheit beider geht des Menschen leibliches Daseyn hervor. Mit dieser ursprünglichen Spannung der Polaritäten, der Leiblichkeit ist seine Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit mit dem Naturleben überhaupt bestimmt. Die ganze Schöpfungsgeschichte besteht in der Darstellung der Ausbildung und des Hervortretens einzelner Polaritäten und ihrer Einigung zu einer bestimmten Lebensformation. Jene Polarisation, die der Bildung des Menschen zu Grunde liegt, tritt in den einzelnen vorausgehenden Schöpfungstagen deutlich ausgesprochen hervor. Es ist daher auch die Schöpfung des Menschen in der Genesis aufs strengste mit den übrigen Schöpfungstagen verbunden, nur daß der Mensch in der Reihe der geschaffenen Wesen zuletzt steht. Indem aber die Schöpfungsgeschichte immer aufwärts steigt in ihrer Erzählung, mit dem allmähligen Lostrennen der einzelnen Kräfte der Natur aus dem Chaos beginnend, und dann, von dem niedern zum höhern organischen Leben fortschreitend, mit dem Menschen endet, hat sie ihn dadurch als den letzten und höchsten Punkt der Schöpfung bezeichnet. Alle Entwicklungsstufen des Lebens müssen bereits vorhanden seyn, damit der Mensch ins Daseyn treten kann. Mit ihm ist der Entwicklungsgang geendet, und daher auch vollendet.

§. 21. Einigung derselben.

Das natürliche Element des Menschen ist somit als der höchste Ab- und Ausdruck der natürlichen Kräfte überhaupt zu betrachten. In ihm ist der Einheitspunkt der zerstreuten und in den vorausgehenden Schöpfungstagen vorbereitungsweise im Einzelnen gesetzten Naturkräfte gegeben. Die Natur besteht als Theilganzes, das seine innere Einheit im Menschen besitzt, und ohne diesen keinen Schluß hätte. Die Naturkräfte sind eben nur die disjecti membra poëtae. Das in der Natur Bestehende findet seine Einheit im Menschen. Im Menschen ist die Natur, indem er ihr Einheits- und Schlußpunkt ist, aber sie ist in ihm nicht mehr als bloße Natur, als reine Aeußerlichkeit und Peripherie, sondern der Mensch muß, um ihr Einheitspunkt seyn zu können, auch eines höheren Grundes mächtig seyn. Der Mensch hat die Natur in sich und außer sich.

In ihm hat das Natürliche Maaß und Bedeutung und innern Werth. Er ist das Maaß der Dinge. Der Mensch wird aus der Natur erkannt, aber nicht in der Natur. Die Natur ist eben nur der äußere Anhaltspunkt. Von ihr muß die Entwicklung ausgehen, indem die Gliederung der ganzen Natur, die im Menschen in höchster Einheit sich findet, in demselben wohl ihren Abschluß, nicht aber ihren Anfang nehmen konnte.

b. Subjektive Seite.

§. 22. Gleichförmigkeit des subjektiven und objektiven Ganges der Entwicklung.

Von der Natur ausgehend, und ihre Theile bis zur höhern Einheit zurückführend, wird daher die Untersuchung von selbst zum höchsten Einheitspunkte des Naturlebens, zum Menschen fortschreiten müssen. In diesem Fortschritte geht die Wissenschaft in ihrer subjektiven Entwicklung denselben Weg, welchen die objektive Darstellung der Schöpfung genommen hat. Die Gleichförmigkeit der Bildung des leiblichen Lebens mit dem Naturleben überhaupt hebt daher den Unterschied, der zwischen beiden besteht, keineswegs auf; aber sie gibt die Hinweisung auf den Ausgangspunkt der Lebensbildung des somatischen Elementes im Menschen überhaupt. Zwei Pole treten einander gegenüber, ein bildsamer und ein bildender, und in ihrer Wechseldurchdringung gestaltet sich die Totalität des menschlichen Leibes und Lebens. Der Leib ist die Basis des Lebens. Der Leib ist aber um des Lebens willen, und kann ohne Leben nicht bestehen, sondern geht für sich allein in Verwesung und Auflösung über; aber auch das Leben besteht nicht ohne den Leib. Mit diesem Gegensatze beginnt alle Gestaltung, und in seiner durchgeführten Entwicklung muß er alle Kräfte des Lebens aus jener primitiven Spannung hervortreten lassen. Die Erkenntniß der vollendeten Einheit jenes ursprünglichen Gegensatzes, die erst aus der Durchführung durch die Besonderheit der Glieder hervorgehen kann, muß daher von dem allgemeinen, an sich seienden Ausgangspunkte des Gegensatzes von Bildsamem und Bildenden überhaupt ihren Anfang nehmen. Die Methode jeder Erkenntniß führt diesen Weg, der aus dem Allgemeinen zum hervortretenden

Gegensatze und aus diesem zur höhern Einheit fortschreitet, und hier stimmt er überdieß aufs genaueste mit dem objektiven Erkenntnißgrunde überein.

C. Spezielle Entwicklung.

I. Das Naturleben als Grund der Leiblichkeit in seinen allgemeinen Verhältnissen.

a. Allgemeine Bestimmung dieses Grundes.

§. 23. Anfang des Lebens.

Die objektive Darstellung in der eigentlichen Urkunde vom Ursprung des Menschen erzählt, indem sie vom Anfang aller Gestaltungen überhaupt redet, daß zuerst nicht die Geschiedenheit, sondern das unaufgeschlossene, keine Bestimmtheit, keine Form und Gestaltung in sich tragende Chaos, das völlig Formlose gewesen sei. Ueber diesem Chaos schwebte der brütende Geist, und nur, nachdem die belebende Kraft des Geistes das Gestaltlose durchwohnt hatte, konnte die Scheidung, die Bestimmung, die Form durch das schaffende Wort hervorgerufen werden. Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae erant super faciem abyssi, et Spiritus Dei ferebatur super aquas. Dixitque Deus: Fiat lux, et facta est lux, et vidit deus lucem, quod esset bona, et divisit lucem a tenebris. Gen. 1, 2—4. So war also vom Anfang an ein Gestaltloses durch ein inwohnendes formirendes Prinzip zur bestimmten Gestaltung befähigt worden.

§. 24. Feste Polarisation des Lebens.

Zwei entgegengesetzte Kräfte wohnen darum in jeder Gestaltung, in jeder irdischen Formation. In allen Dingen besteht ein chaotisches, gestaltloses und ein formirendes und gestaltendes Element, und in der Einheit beider besteht die Gestalt. In allen Dingen ist ein Zug nach dem Allgemeinen, Gestaltlosen, nach dem nichts Besonderes und Bestimmtes Seienden, nach dem $\mu\grave{\eta}\ \check{o}\nu$, und diesem entgegen ein entgegengesetzter Zug nach dem Besondern und Bestimmten. Das Allgemeine kann nicht ohne Bestimmung und

das blos Bestimmte nicht ohne einen bestimmbaren, allgemeinen Grund seyn. Das Allgemeine, durch das Maaß, durch die Bestimmung aus dem Formlosen hervortretend, stellt als Etwas sich dar. Dadurch, daß das an sich Allgemeine von dem Streben, ins Chaotische auseinander zu fließen, durch die Bestimmung, durch eine nicht zu überschreitende Grenze zurückgehalten, und inner jener Grenze festgehalten wird, entsteht der Gehalt und Inhalt der einzelnen Dinge.

§. 25. Grund der Leiblichkeit.

Insoferne diese Haltung bleibend geworden ist, und als stabile Form besteht, haben die Dinge ihre bleibende Form, ihr Bleiben und Beleiben oder Beleibtseyn. Die Leiblichkeit ist die von dem innen quellenden Leben bedingte, dieses umschließende Form. Die Lebenskraft wird durch die Leiblichkeit von ihrer bloßen Potenz zur Bestimmtheit gebracht, wird zum bestimmten Leben. Die blos gestaltende Lebenskraft bedarf eines Grundes, eines noch unbestimmten und gestaltlosen Stoffes, um ihn zu durchdringen und zu gestalten, und dadurch selbst leibhaftig zu werden.

b. Bestimmung der Verhältnisse dieses Grundes.

§. 26. Begriff von Materie.

Dieses an sich Unbestimmte, der Bestimmung als Grund sich Hingebende, was keine Bestimmung in sich hat, und nur von einer andern Kraft bestimmt werden kann, ist die passive Grundlage aller Leiblichkeit, ist der Stoff, und als solcher die Mutter aller Dinge, matrix oder mater rei, ist Materie. Der Begriff Materie ist daher ein blos relativer, da er von der Beziehung abhängt, in der er gedacht wird. Was in dem Einen Dinge belebendes Element ist, kann in einer höhern Ordnung als passiver Grund, als von einem höhern Leben durchdrungener Stoff erscheinen, und ist dann als Materie zu betrachten. Alles Aeußerliche, was einer innerlich belebenden und bewegenden Kraft zum Anhaltspunkte und zum bildsamen Grunde dient, verhält sich zu diesem als mater rei, während das bildende, belebende Element als pater erscheint.

§. 27. Verhältnisse der Materie.

Jedes Aeußere ist daher nicht selbst bildend, sondern nur bildsam. Der Stoff kann sich niemals aus sich selbst gestalten. Das materielle Element kann nur durch die Einwirkung einer entgegengesetzten höhern Kraft über die Gestaltlosigkeit erhoben werden. Sobald diese Kraft weicht, wird die Materie in das Formlose zurücksinken. Eine Bildung aus blos materiellen Potenzen ist unmöglich. Die Materie hat keine Kraft; sie ist blos die zu erhebende und tragende Last. Ihre Thätigkeit besteht blos in der vis enertiae, die sie dem belebenden Elemente entgegensetzt. Diese ihre Negativität muß zuvor überwunden seyn, damit die lebendige Form sich gestalten kann. Aber auch ohne sie ist keine natürliche Lebensbildung. Dem Leben der Natur fehlt ohne sie der Grund. Die Materie geht in alles natürliche Leben mit ein. Das Naturleben besteht eben nur in dieser Aufnahme des μή ὄν. Dadurch unterscheidet sich das natürliche Leben der Leiblichkeit von dem Leben als solchem, von dem reinen Leben, dem nicht mehr das μή ὄν zur Basis dient, sondern welches das Seyn als den höhern Grund in sich habend, Leben und Grund des Lebens zugleich ist. Das leibliche Leben ist aber nicht ohne diesen Gegensatz des Seyns und Nichtseyns. Das was an sich nichts ist, und erst durch ein anderes etwas wird, ist eigentlich nicht, sondern ist blos da. Die Leiblichkeit hat kein eigenes Seyn, sondern erhält das Seyn aus einem höhern Elemente. Alles Daseyn ist Aufhebung jenes Elementes in seinem passiven Gegensatze. Die Form des Daseyns wird gebildet durch die Beschränkung, die Negation des Lebens in einem an sich Leblosen.

§. 28. Die Form.

Indem das Leben, eingehend in die Materie, sich selbst in seiner Allheit aufhebt und negirt, erscheint das Einzelne. Die Form ist also stets nur in der Einheit dieses passiven und aktiven Elementes. Die Materie ist rein passiv; die bestimmende Lebenskraft rein aktiv, die bestimmte Form beides. Materie und Form sind sich daher einander nicht geradezu entgegengesetzt, indem die Form

nie ohne die bestimmte Materie ist. Bildsames und Bildendes stehen einander gegenüber; das Gebildete aber begreift beide in sich, und ist daher mit keinem für sich im Gegensatze.

c. Stufenreihe des Lebens.

1. Im Allgemeinen.

§. 29. Abstufung der Naturbildungen.

Hier also, wo es sich um das Naturleben, um die Leiblichkeit des Lebens handelt, ist es der Gegensatz zwischen dem Leblosen, der formlosen Materie, dem bildsamen Stoff, der sich, aller Bestimmung und Haltung ermangelnd, einer fremden Kraft überlassen muß, wenn diese ihn durchdringen will, und dieser bildenden, belebenden Kraft, die sich der Materie eingibt, und mit ihr die leibliche Form hervorbringt, durch welche die Leiblichkeit in ihren Bildungsformen bestimmt wird. Nach dem Grade der Durchdrungenheit der Materie von dem belebenden Elemente gestaltet sich die Stufenreihe des natürlichen Lebens.

2. Im Besondern.

§. 30. Gegensatz des Organischen und Anorgischen.

Im ersten einfachen Gegensatze beider Elemente der Leiblichkeit ist entweder das eine, oder das andere der beiden Elemente für sich herrschend und das andere bewältigend, das andere aber ruhend und bewältiget. Nach diesem einfachen Gegensatze theilt sich die Natur in zwei große Reiche, die als das Reich des Organischen und Anorgischen einander gegenüberstehen. Wenn die Lebenskraft dem Aeußern, der Materie, sich so eingewohnt, daß sie von der Materie gänzlich verschlungen wird, und äußerlich gar nicht mehr hervortritt, so erscheint das Reich der anorgischen Natur; ist aber die Materie überwunden, und die Lebenskraft nach Außen thätig geworden, so entsteht das Reich der anorgischen Natur. In der anorgischen Welt ist daher der Gegensatz von außen und innen noch gar nicht hervorgetreten, die Theile bestehen blos nebeneinander ohne Unterordnung und Gliederung zu einer innern Einheit; es herrscht weder ein äußerlicher noch ein innerlicher Un-

terschied der Kraft, sondern blos der Theile. Im Reich der organischen Natur aber besteht die innere Unterscheidung und Unterordnung der Theile, eine Gliederung derselben zur Einheit. Die Kräfte wirken ineinander, und die Theile sondern als Werkzeuge des Ganzen von dem Ganzen sich ab. Jedem Glied ist seine besondere Funktion, in der es für sich thätig ist, angewiesen, ohne daß dadurch die innere Einheit aufgehoben wäre. Alle Theile bestehen für sich und für ein höheres Centrum zugleich.

§. 31. Die vier Naturreiche.

Diese Gliederung der Natur in die beiden Reiche des Organischen und Unorganischen läßt dann in weiterer Entwicklung eine neue Theilung zu, die aus derselben Entgegensetzung an sich verschiedener und doch in höherer Einheit verbundener Elemente hervorgeht. Die Gleichheit der Theile in der unorganischen Natur ist entweder eine allgemeine, gar keine Gestaltung im Besondern zulassende, und dann entsteht das Elementarreich; oder es sondern sich aus der blos habituellen Gestaltung begrenzte Formen ab, die ein mathematisches Achsenverhältniß in sich tragen, also die Grenze und Bestimmtheit in räumlichen Mensuren offenbaren, und dann entsteht das Mineralreich. Nachdem in die Materie das belebende Element einmal eingetreten ist, jedoch noch ohne zum eigentlichen Leben zu kommen, und daher sich blos als gestaltend erweisen muß, kann diese Gestaltung als allgemeine und unbestimmte, oder als besondere und bestimmte sich darstellen, und dieser Gegensatz wird inner dem Kreise der unorganischen Natur zwei neue Reiche der Natur erzeugen. Dagegen tritt im Reiche des Organismus der gleiche Gegensatz ein, und theilt das organische Leben auch wieder in zwei gegenüberstehende Reiche ab. Im Reiche des organischen Naturlebens kann nemlich das belebende Element von dem zu belebenden Stoffe so absorbirt werden, daß die bildende Kraft allein sichtbar hervortritt, die Theile sich zwar als Glieder einander unterordnen, und die innere Einheit nach außen wirkt, aber ohne Rückwirkung und ohne Wiedervereinigung dieser Wirkung in einem selbstständigen Centrum, und dann entsteht das Pflanzenreich; oder das belebende Element bildet die Materie zum Organ seiner innern

Thätigkeit, und behält über der bildenden Kraft noch einen Ueberschuß für sich bestehender, in sich geeinigter Lebenskräfte, so daß über der vollen Durchdrungenheit des Stoffes auch noch die lebendige Empfindung oder Innenfindung der wirkenden Lebenskraft vorhanden ist; so daß die Kraft nicht bloß bildend und belebend wirkt, sondern dieses Leben als eigenes in sich findet, und in der Wechselwirkung mit dem Aeußern empfindet, und dann erhalten wir in dieser höhern Potenz des organischen Lebens das höchste Reich des bloßen Naturlebens, das Thierreich. Ist die Lebensthätigkeit äußerlich geworden, in ihrer Plastizität aufgegangen; hat sie sich in ihrer Thätigkeit ihres Beisichseyns entäußert, ist das Leben bloß aufnehmend und bildend, so ist der Organismus ein pflanzenhafter; hat dagegen der Organismus die Lebensthätigkeit bei ihrer Aeußerung auch noch in sich, ist mit dem Bilden nach Außen auch noch die Empfindung nach Innen verbunden, so ist der Organismus ein thierischer. Es theilt sich also in vierfacher Stufenreihe der Entwicklung des Lebens die Natur in vier Reiche ab. Die bloße Durchdringbarkeit des Stoffes ohne bestimmte und im Besondern hervortretende Gestaltung bildet das Elementarreich; die Durchdringbarkeit mit eigener Gestaltung besteht im Mineralreich; die Durchdrungenheit des Stoffes von dem belebenden Elemente in äußerer Festhaltung läßt das Pflanzenreich, und die Durchdrungenheit in innerlicher und einheitlicher Festhaltung des zweiten Elementes läßt das Thierreich entstehen.

§. 32. Erhöhung des Lebens über diese vier Reiche der Natur im Menschen.

Mit dieser vierfachen Stufenreihe ist der Prozeß der Beleibung der Lebenskraft durch die Materie vollendet, und in weiterer Stufenreihe wird dann der Gegensatz des sich von der Beleibtheit wieder befreienden und für sich bestehen wollenden Naturlebens hervortreten können. So wie aber die Materie nicht durch sich sich beleiben, oder aus der Formlosigkeit heraustreten kann, sondern nur durch Vereinigung mit einem andern entgegengesetzten Elemente, ebenso wird auch die Leiblichkeit nur durch ihre Vereinigung mit einem entgegengesetzten höhern Elemente das selbstständige Leben

anziehen können. In jener Innerlichkeit des Lebens, welches durch die Leiblichkeit hindurchgeht, um durch diesen Durchgang von ihm frei zu werden, findet sich dann die leibliche Natur des Menschen, die eben in ihrer Verbindung mit jenem höhern Elemente die Einheit und Vollendung des Naturlebens in sich besitzt.

3. Verhältniß dieser Stufen zur ganzen Entwicklung.

§. 33. Uebergang zu der Entwicklung der einzelnen Lebensstufen.

Im Menschen sind daher diese beiden Gegensätze zu vermitteln, die von außen nach innen strebende Verleiblichung, und die von innen nach außen wirkende Belebung. Es wird daher die Seelenlehre zuerst das Gebiet der Naturreiche durchwandern, um die Stufen der Leiblichkeit zu überschauen, und ihren Bestand in der menschlichen Natur zu erkennen; dann aber von innen heraus die sich losreißende und befreiende innere Lebenskraft betrachten, und ihren Zusammenhang mit den Gesetzen der Leiblichkeit, von denen die innere Einheit des Lebens sich eben durch Organisation derselben zum bestimmten höhern Lebenszwecke befreit.

Auf dem ersten Wege werden sich nothwendig die Gesetze der Leiblichkeit, hervorgehend aus der elementaren Spannung, in ihrer Besonderheit offenbaren. Wie das Naturleben überhaupt den einfachen Gegensatz durch die weitere Gliederung, oder die Vollendung der einfachen Spannung in der gegenseitigen, in vier Glieder zerfallen mußte, so ist dieselbe Gliederung auch wieder in den einzelnen Reichen herrschend, durchdringt das ganze Naturleben, und ordnet die einzelnen Verhältnisse der Theile. Die Vierzahl, welche bereits in der Einleitung als die Zahl des Naturlebens erklärt wurde, weil sie die in sich vollendete Zweizahl, den Gegensatz ohne die hervortretende Einheit, den in der Zweizahl fortgesetzten Gegensatz darstellt, wird sich daher in allen Reichen der Natur als die alle einzelnen Theilungen und Gliederungen beherrschende Dominante kund geben.

II. Die einzelnen Entwicklungsstufen des Naturlebens.

a) Das Elementarreich.

§. 34. Bestimmung der Zahl der Elemente.

Wenden wir uns zuerst zu dem Elementarreich, so wird die durchgeführte Polarisation aus dem elementaren Daseyn sogleich vier einzelne Richtungen ausscheiden, und die Vierzahl der Elemente aus dieser Scheidung hervorgehen lassen. Licht und Finsterniß, oben und unten sind die Gegensätze, welche hier sich gegenüberstehen, und in ihnen ist der Unterschied der Elemente begründet. Es ist zuerst der Zug nach unten, die Schwere, der einem höhern nach oben, dem Lichte entgegensteht. Der Zug nach unten, in der Erde festgehalten, ist dem Lichte undurchdringlich, während der obere das Licht als Feuer in sich trägt. So hat sich zuerst dem Elemente der Erde als dem das Licht negirenden und dem Zuge der Schwere gehorchenden das Feuerelement, das in nach oben strebender Richtung die Schwere negirt und das Licht erzeugt, entgegengestellt. Zwischen hienein haben sich zwei andere Richtungen geschoben, von dem Zuge nach oben und nach unten wechselweise afficirt. Den Zug der Schwere als vorherrschend in sich tragend und dem Zuge des Lichtes kaum noch durchdringlich ist das Wasser nach unten gesunken; dem entgegen hat sich dann das Minimum der Schwere mit einem Maximum des Lichtes verbunden, und dadurch ist ein neues Element, die Luft entstanden.

§. 35. Allgemeinheit der Gestaltungen in ihnen.

So ergeben sich also aus dieser Polarisation die vier Elemente, die zugleich als der allgemeinste Ausdruck aller Gestaltungen sich darstellen, weil sie auch die Polarisation überhaupt in ihren allgemeinsten Verhältnissen in sich aufgenommen haben. Es ist zuerst die feste Form in der Erde ausgeprägt, während die ihr entgegengesetzte in beständiger Flucht von der Erde im Feuer als Negation aller Cohäsion erscheint, die tropfbar-flüßige aber vornehmlich im Wasser sich ausprägt, und die Gasarten in der

Luft ihren Typus gefunden haben. Diese Formationen sind aber keineswegs dem Stoff bereits eigen geworden, sondern als Form ohne weitere Gestaltung gesetzt.

§. 36. Die der Gestaltung zu Grunde liegenden Gegensätze.

Durch die Einführung eines höhern Gesetzes in den Stoff wird aber diese bloß vorläufige Formation gar leicht aufgehoben, und es tritt ein Uebergang des Einen in das Andere ein. So wird das Wasser, in der Regel in topfbar flüßiger Form erscheinend, durch Entziehung der Wärme in die feste, und durch Vermehrung derselben in die luftartige Formation umgestaltet, indem es einerseits in Schnee- und Eiskristallen anschießt, anderntheils in Dampfform sich verflüchtiget. Eine Thätigkeit höherer Kräfte, die Elemente durchdringend, und die verschiedenen Formationen ablagernd, ist daher leicht erkennbar, und es ist vor allem die Gebundenheit der Wärme und des Lichts durch die Schwere, welche in allmähliger Befreiung ihre vierfache Stufenreihe begründet. Die höchste Latenz der Wärme ist es zuerst, welche der Erstarrung hingegeben, das bloße Nebeneinanderseyn der Theile in der erdhaften Formation hervorbringt. Die vollendete Lösung vom Gesetz der Schwere ist durchsichtig, leuchtend, ohne bestimmte Form formerzeugend. Zwischen innen, in eben frei werdender Latenz des Feuerelementes, findet sich die, in der allseitigen Form der Kugel sich formirende Gestalt des Wassers, während in dritter Potenz die Luft, allen Formen sich fügend, keiner angehört. Das Feuer, die Potenz der Form in Licht und Wärme erhaltend, läßt die innerlichen Gegensätze der gestaltenden Elementarkräfte aus sich hervortreten, indem es nicht bloß von dem bloßen Gesetz der Schwere befreit, sondern auch befreiend zuerst die Theile zueinander ins Verhältniß bringt, und den Akt der Wahlverwandtschaft, den chemischen Prozeß, der in seinem Verlauf immer Wärme fixirt oder frei macht, entstehen läßt. In weiterer Befreiung von den chemischen Gesetzen wird dann auch das Licht von seiner Gebundenheit gelöst, und entzündet sich als die elektrische Flamme. Die wirkliche Freiheit endlich von Licht und Wärme in ihrer Erhöhung über die polarische Spannung der Elektricität gibt sich in

der polarischen Strömung des Magnetismus kund, und in höchster Wechselwirkung beider entwickelt sich auf letzter elementarer Bildungsstufe der Galvanismus.

b) Das Mineralreich.

§. 37. Aeußere Gegensätze im Mineralreich.

Diese Kräfte nun sind, während sie das Reich der Elemente blos durchziehen, und die Basis aller Gestalten auswirken, in den Mineralien ruhend geworden, und haben, an die Mischung und Form sich bindend, den Bestand individueller Gestalten erzeugt. Indem zuerst die Form an ein bestimmtes Achsenverhältniß sich anknüpft, ist daraus abermals eine durchgeführte Polarisation hervorgegangen. Entweder ist nemlich das Gesetz der Achsen durch die Erstarrung des Körpers überwogen worden, und eine bloß äußerliche, keine von innen bestimmte, eine amorphe Gestalt hervorgetreten; oder es haben die Gesetze des Raumes nach allen Richtungen ihre Achsenverhältnisse ausgebildet, und der Niederschlag des Stoffes ist von denselben völlig durchdrungen worden, und dann ist die vollkommne ausgebildete Krystallisation aus diesem Prozeß hervorgegangen. Hat dagegen die amorphe Gestaltung, obwohl das Uebergewicht behauptend, dennoch dem Krystallisationsgesetz sich nicht ganz entziehen können, so ist daraus das einachsige Verhältniß entstanden, wie es sich in den Streifen der Mineralien, in den Blätterungen und in den Nadelkrystallen zeigt. Hat dagegen die Krystallisation das Uebergewicht, obwohl bloß nach zwei Richtungen hin, so haben sich nach diesen zwei Achsen die Säulenkrystalle bilden müssen. Daraus entstehen also viererlei Bildungen, die der keinachsigen Mineralien oder die der amorphen, die einachsigen, die zweiachsigen, die dreiachsigen oder die vollkommenen Krystalle.

§. 38. Innere Gegensätze in demselben.

Die Krystallisation und das Achsenverhältniß der Mineralien ist aber eben nur die Aeußerlichkeit der hier wirksam gewordenen bildenden Kraft. Sie selbst hat ihre Polarisation in der chemischen

Verwandtschaft. Aus der Polarisation derselben treten gleichfalls die vier Theilungsglieder wieder hervor. Die Vierzahl der Elemente wiederholt sich in ihnen in höherer Ordnung. Es unterscheiden sich daher vier Mineralklassen durch das Gesetz dieser Polarisation. Die Erden und diesen gegenüber die Metalle, die ersten der Erde, die zweiten dem Feuerelemente entsprechend; die Salze und Brenze jene dem Wasser=, diese dem Luftelemente korrespondirend. Alle vier Klassen aber erbauen sich auf dem ersten Elemente, der Erde oder dem Erdigen. Durch den Einfluß des Feuers auf die Bildung des Erdigen entsteht das Metall, das schmelzbar, glänzend, homogen Luft und Wärme in gleichartiger Masse in sich schließt. Das Brenz, entzündlich in der Luft und durch sie brennend, gehört dem Luftelemente, die im Wasser gebildeten und durch dasselbe löslichen Salze aber dem Wasser an. Ohne diese drei Beziehungen bleibt dann das Erdige für sich bestehend in reiner Eigenthümlichkeit seiner Erdbildung zurück. In aufsteigender Linie entstehen also diese vier Klassen von Mineralien: Erdmineralien, Erden; Wassermineralien, Salze, Luftmineralien, Brenze; Feuermineralien, Metalle.

c) Das Pflanzenreich.

§. 39. Allgemeine Unterscheidungszeichen desselben.

Eine fortgesetzte Steigerung der Bildung tritt dann in dem eigentlich negativen Pflanzenleben ein. Was im Reiche der Mineralien noch ein Inneres gewesen, ist hier ein Aeußeres geworden, einem neu hinzutretenden Innerlichen gegenüber. Zu der Gestaltung ist nun auch das Leben gekommen, und beide erscheinen in der Pflanze als das Werk einer innewohnenden Lebensthätigkeit. Die Pflanze wächst darum in eigener Kraft, indem sie das Aeußere in sich aufnimmt, aber es hier durch den ihr innewohnenden Organismus in ein anderes, ihr gleichartiges, verwandelt. Sie erzeugt aus sich selbst Gleiches, und wird durch Gleiches hervorgebracht. Hierin stimmt die Pflanze in ihrer organisirten Beschaffenheit mit allen organischen Wesen überein, unterscheidet sich aber von allen andern dadurch, daß diese organische Kraft in ihr noch eine bloß leibliche und noch keineswegs innerliche oder seelische ist.

die ganze Thätigkeit der Pflanze beschränkt sich auf Gestaltung und Belebung der Organe, die zur Aufnahme und Bewegung der Säfte nothwendig sind. Der Organismus der Pflanze wirkt also zwar nach Außen hin; diese äußern Organe wirken aber auf keine innere Mitte mehr zurück. Es ist darum in der Pflanze zwar Bewegung, aber nicht Empfindung. In ihr bewegt sich etwas, sie selbst aber bewegt sich nicht. Das Leben der Pflanze hat sich dem äußern Einfluß hingegeben, empfängt aber diese Gabe nicht mehr zurück. Das Leben hat in der Pflanze noch kein centrales Organ. Das Pflanzenleben findet sich darum in der Mitte zwischen dem thierischen Organismus und den mineralischen Gestalten. Von der Erde seine Nahrung empfangend, bildet es dieselbe für eine höhere Ordnung, und muß darum ein äußeres Leben haben, um jenes untere bildend zu durchdringen, darf aber in sich nicht die eigene Mitte bewahren, damit es das Gebildete wieder abgebe.

§. 40. Inwohnende Gegensätze.

In dieses äußerliche Leben hat sich jener ursprüngliche Gegensatz wieder eingetragen, und erscheint als Ordner und Herrscher des Pflanzenlebens. Die Pflanze an sich beherrschend ist dieser Gegensatz ein innerer und äußerer. Der innere, aus dem allgemeinen Leben, das zuerst sich in der Pflanze bethätigt, hervorgehend, wendet sich der Erhaltung des bildenden Organismus zu, der äußere dagegen hat es nur mit der Erhaltung des gebildeten zu thun. Dieser scheidet sich sofort in eine untere und obere organische Thätigkeit. Nach unten die Ernährung bezweckend treibt er, den Gesetzen der Schwere gehorchend, die Wurzeln in den finstern Grund der Erde, während er nach oben, die Bewegung der Säfte gestaltend, dem Lichte zugewendet, den Schmuck der Blätter entfaltet. Innerlich aber bildet sich ein neuer Gegensatz in der Ordnung der Organe, und es ist ein aktives und passives Vermögen, ein verhüllter Gegensatz des Geschlechtes in der Blüthe eingetreten. In ihr ist nicht mehr blos die Unterhaltung des Individuums, sondern die Fortpflanzung der Art bezweckt.

§. 41. Aeußere Gestaltung derselben.

Nach außen ist dann der Gegensatz als die Classe und Ordnung der Pflanzen bedingend hervorgetreten. Die eine Ordnung knüpft sich, dem Gesetz der Schwere folgend, an die Organe der Erhaltung, die andere Ordnung, dem des Lichtes zugewendet, ist von den Organen der Fortpflanzung beherrscht. Jede dieser Ordnungen aber theilt sich in gleicher Weise wieder in zwei Gegensätze. Es ist zuerst in den Organen der Erhaltung die Wurzel, als dem Gesetz, der Schwere gehorchend, dem Blättersystem, das dem Lichte zugewendet ist, entgegengesetzt. In der höhern Ordnung, die an die Organe der Fortpflanzung sich knüpft, erscheinen diese zuerst als der einzige Zweck des Pflanzenlebens, und überwuchern die andern. In weiterer Fortbildung aber erscheinen alle zugleich in vollkommener Ausbildung, und es entsteht die höchste Ordnung des Pflanzenlebens. Aus dieser Polarisation ergeben sich also die vier Hauptklassen des ganzen Pflanzenreiches. Den Wurzelzustand repräsentirend erscheint zuerst die Ordnung der Zellen-Pflanzen; den Blätterzustand darstellend reihet sich daran die nächst höhere Ordnung der Gefäßpflanzen. Der Blüthenzustand wird dann durch die Monocotyledonen und der Saamenzustand durch die Ordnung der Dykotyledonen hergestellt. Das in den Mineralien herrschende Achsenverhältniß ist als ein äußeres, nur dunkel noch angedeutet, an diese vier Ordnungen vertheilt. Indem in der ersten derselben das amorphe Verhältniß der Gestalten, in der zweiten das blätterige, in der dritten das stämmige vorherrschend erscheint, während die vierte nach allen Seiten in zweigiger Ausbreitung alle Dimensionen erschöpft.

d. Das Thierreich.

§. 42. Allgemeine Unterscheidungszeichen des Thierreichs.

Mit dem thierischen Leben tritt die Natur in eine höhere Stufe der Organisation. Die Aeußerlichkeit des Organismus in der Pflanze hat nun auch einen innerlichen Mittelpunkt gewonnen. Wie im Bewußtseyn der persönlichen Wesen in der Reflexion über die

Natur eben die Erhebung über dieselbe besteht: so entsteht auch im thierischen Leben mit der Erhebung über den Organismus der Pflanze auch die Reflexion des Lebens, welches nicht blos nach außen bildend und gestaltend hervortritt, also die Innerlichkeit des Lebens mit der Aeußerlichkeit des Stoffes vermittelt, sondern auch zurückwirkend an die Plastizität die Empfindung und Sensibilität anreiht, und die Aeußerlichkeit des Stoffes auf die Innerlichkeit des Lebens zurückbezieht. Nun erhebt sich inner den Theilen eine in sich geschlossene Mitte, die mit den Gliedern zugleich besteht, aber nicht in ihnen sich verliert, sondern sie durchdringend doch sich selbst bewahrt. Die thierische Lebensmitte hat die Theile des Leibes als Organe des Lebens sich zugelegt, aber indem sie die Kraft des Lebens an die Glieder abgibt, empfängt sie dieselben auch wieder von ihnen zurück. Das, was im Pflanzenleben höchstes aktives Element war, tritt hier in den Kreis der Passivität zurück, und dient den höhern Kräften als bildsame Grundlage.

§. 43. Elementare Gegensätze des thierischen Lebens.

Die Elemente des thierischen Lebens scheiden sich daher zuerst nach zwei Richtungen aus, nemlich in das von unten heraufgezogene plastische und in das neu hinzugetretene sensible Element. Das plastische Element von einem höhern ergriffen, und die Aufnahme und Assimilation des äußern Stoffes beherrschend, ist nach zwei Richtungen theilbar. Die eine, der bloßen Aufnahme des Stoffes sich hingebend, hat im Bauchsystem seine Haltung; die andere, der Cirkulation, Bewegung und Assimilation vorstehend, hat in der Brustregion sich angesiedelt. Die Wurzelfunktion hat im Magen und im Verdauungsprozesse des thierischen Lebens ihre weitere und höhere Organisation gefunden; die Blätterfunktion aber hat in dem Athmungsprozesse und der damit verknüpften Cirkulation der Säfte ihre weitere Entwicklung erhalten. In beiden zuerst einfachen, unaufgeschlossenen Lebensfunktionen ist nun wieder die Gliederung und Sonderung der Theile eingetreten. Die Verdauungsorgane stellen sich nach den entgegengesetzten Polen der Aufnahme und Assimilation des Stoffes einander gegenüber. Die

aufnehmenden Organe können wieder in blos empfangende, und in die Speise in sich beschließende und dieselbe verarbeitende Organe abgetheilt werden, während die Organe der Assimilation in weiterer Scheidung die Sonderung und die weitere Verarbeitung des assimilirenden Nahrungsstoffes vornehmen. Der Athmungsprozeß, die Verbindung des Organismus mit der äußern Luft und der durch ihre Aufnahme bezweckten Bewegung der Säfte vermittelnd, theilt sich in eine innere und äußere Funktion. Von Außen wird die Luft in den Leib aufgenommen, von Innen den einzelnen Theilen desselben zugeführt und nach dem jeweiligen Bedürfniß an dieselben abgegeben. Die eine dieser beiden Funktionen sehen wir im eigentlichen Athemholen, die andere im Blutumlauf. Beide Bewegungen haben sich nach zwei Polen bethätiget, und jede hat wieder sowohl centrale als peripherische Organe zu ihrer vollständigen Organisation nöthig. Das Centralorgan des Blutumlaufes finden wir im Herzen, das peripherische in den Blutgefäßen, den Adern. Diese führen das Blut von dem Herzen hinweg zu den Theilen hin, oder von diesen zum Herzen zurück. Das eine sind die Arterien, das andere die Venen. Das Herz aber wird das Blut mit dem Athmungsprozeß nach außen verbinden, und daher in vier Kammern sich abtheilen. Der Athmungsprozeß wird in der Lunge sein eigentlich centrales, in der Luftröhre sein peripherisches Organ besitzen. Diesen gegenüber treten dann die sensiblen Pole des Organismus, die als empfindende und bewegende Kräfte sich darstellen. Die Bewegung ist eine zweifache. Den Grund der Bewegung bilden als die äußern Träger derselben die Knochen und Muskeln; nemlich die Knochen als Stütze, die Muskeln als Leiter der Bewegung. Beide sind wieder central oder peripherisch, aktive oder passive Träger ihrer Funktion. Die eigentliche Bewegung in ihrer aktiven Thätigkeit ist eine innere und eine äußere; Vermittlung des Lebenstriebes nach außen, Fortpflanzung, oder Vermittlung des äußern Eindruckes nach innen, Empfindung. Diese letzte ist auch wieder aktiv und passiv im Sinnen- und Nervenleben. Der Nerv ist das leitende und leidende, der Sinn das thätige Organ. Beide können wieder in ein aktives und passives Element zerlegt werden. Wenn wir diese beiden Elemente des thierischen Organismus als

Einheit betrachten, finden wir dieser Einheit des sich bildenden Lebens gegenüber auch noch ein zweites Lebenselement, nemlich das produzirende, welches nicht nur in sich Leben hat, sondern auch Leben hervorbringt, und dasselbe auch außer sich setzt und erzeugt. Die Erzeugung ruft dann einen neuen Gegensatz des Lebens hervor, die eigentliche Zeugung und die Hervorbringung, welche beide Funktionen im Gegensatz der Geschlechter hervortreten.

§. 44. Aeußeres Hervortreten dieser Gegensätze.

Das thierische Leben ist demnach einer ausgebildeten Organisation fähig, und nur wo alle schlummernden Gegensätze vollkommen ausgeschieden und in sich vollendet hervortreten, ist die Vollkommenheit des Thierlebens eingetreten. Diese Vollendung findet sich aber nur im Menschen. In seiner Leiblichkeit sind alle geschiedenen Kräfte nach ihrer ausgebildeten Form, nach ihrer vollkommenen Abgrenzung und Unterordnung vorhanden. Im thierischen Leben aber finden sich die verschiedenen Stufen dieser Lebensentfaltung als verschiedene Grade des Thierlebens in keiner Klasse des Thierreiches vollendet, in den höchsten aber dieser leiblichen Vollendung sich nähernd. Wie im Pflanzenreich aus der vorherrschenden Ausbildung des einen Poles die einzelnen Klassen hervorgegangen waren, so finden wir es auch hier. Die Centralität aber ist überall der unterscheidende Charakter des Thierlebens. Die höchste innere Centralisation des thierischen Lebens gestaltet sich in den Wirbelthieren. Dieser gegenüber findet sich eine äußere als Gegensatz in den Strahlenthieren. In den ersten ist vollkommene Gliederung, in den zweiten noch gar keine, sondern erst die äußere Anlage zu derselben. Zwischen beiden stehen dann die Weichthiere, in welchen bei äußerer Gliederung die innere Organisation unausgebildet geblieben ist, und die Kerbthiere (Insekten), in welchen eine innere Centralisation und Abgliederung sich hergestellt, welche nach außen in mannigfaltigen Axenverhältnissen eine centrale Gestaltung zu erringen versucht. Diese Viertheilung ist nun in Kraft der einmal eingetretenen Polarisation eine durchgreifende, das ganze Thierreich beherrschende geworden. In der Klasse der Wirbelthiere sind die zwei Pole als höchste Polarisation des Fortpflan-

zungsvermögens in den Säuge-Thieren in der Zeugung und Hervorbringung, dem noch unaufgeschlossenen Zeugungsverhältnisse in den Fischen gegenübergetreten, während die getrennten Pole der Geschlechter, die in dem einem Elemente den Säugethieren nachstehen, in den, in der Hervorbringung durch das Eierlegen, von den Säugethieren unterschiedenen Vögeln, und in den den Fischen verwandten Amphibien, bei denen der Gegensatz der Geschlechter ein noch unvollständig entwickelter ist, als Mittelbänder zwischen jenen Gegensätzen sich einschieben. Diese vier Ordnungen, wie sie der vierfachen Stufenreihe des thierischen Organismus in seiner letzten Ausbildung entsprechen, so tragen sie dann auch äußerlich die Kennzeichen der vier Lebensstufen an sich. Die Fische, auf dem langestreckten Unterleib ruhend und dem Bauchsysteme angehörend, ermangeln der vollständigen Entwicklung des einen Poles, des Athmungsprozesses, und daher auch des ausgebildeten Blutumlaufes. In den Amphibien hat sich auch dieser Pol auszubilden angefangen, und ist endlich in der Klasse der Vögel zur höchsten Vollendung gekommen. In diesen ist auch das Nervenleben selbstständiger hervorgetreten, während sie noch immer einer vollständigen Polarisation des Sinnenlebens entbehren, das endlich in den Säugethieren auftritt. Ebenso sind auch die Verhältnisse des Baues dieser vier Klassen gleichfalls dieser Polarisation entsprechend. Das allseitige Achsenverhältniß ist in den Säugethieren eingetreten, obwohl mit manchen Uebergangsstufen. In den Fischen aber herrscht in der vorherrschenden Längenmasse eigentlich das einachsige Verhältniß des Baues. Die Amphibien bilden den Versuch der Natur, auch eine zweite Achse des Baues auszubilden, welcher Versuch in dem Geschlechte der Vögel in vollständiger Herrschaft der Breitenachse bei zierlich geformter Anfügung der Längen- und Höhenachse als ein gelungener sich kund gibt. Diese Viertheilung erstreckt sich in ähnlicher Weise auch über die drei übrigen Thierklassen. So z. B. sondern die Kerbthiere sich in Krustenthiere, welchen die Ringelwürmer gegenüber stehen, während zwischen beiden die Arachniden und Insekten sich finden. In allen vier Klassen aber läßt dasselbe Verhältniß der Polarisation sich erkennen. Dem Bauchsysteme angehörend und den Wurzelpflanzen

entsprechend finden wir die Strahlenthiere ohne eigentliches Achsenverhältniß dem Athmungsprozesse und Blutumlauf zugewendet, und somit den Zellenpflanzen analog. Entsprechend den Blätter- oder Gefäßpflanzen, dem einachsigen Verhältniß gehorchend, stellen die Weichthiere sich dar. Das Nervenleben wird in den Kerbthieren sich zeigen, und mit den Säugethieren wird das Sinnenleben sich ausbilden. In ihnen ist das Geschlecht der Dykotyledonen, die Ausbildung der Fortpflanzung, das dreiachsige vollkommene Gestalts-Verhältniß gegeben, welches aber wieder in der oben angedeuteten Stufenreihe sich entwickelt.

III. Höhere Einheit des Lebens im Menschen.

A. Allgemeine Bestimmung derselben.

§. 45. Stete Hinweisung auf eine höhere Einigung in den vier Reichen der Natur.

In allen diesen Bildungsstufen der natürlichen Lebensentwicklung ist überall die Vierzahl der elementaren Theilbarkeit und Polarisation der Erscheinungen als herrschende Norm hervorgetreten. Diese durchgeführte Polarisation, aus der die Vierzahl der Theilungsglieder als nothwendige Folge hervortritt, geht aber in dieser Entwicklung in steter Erhebung einer gesteigerten Lebensthätigkeit entgegen, indem das Vorausgehende, in seiner Gestaltungsweise Festgehaltene, in dem darauffolgenden Reiche sich zwar jederzeit wieder findet, aber von seinem Bande gelöst, einer höhern Kraft dienend, und durch diese Unterordnung unter das Höhere selbst erhöht, und von seiner Gebundenheit befreit. Die äußere Gestalt und das geometrische Axenverhältniß, das z. B. im Mineral in starrer Gebundenheit erscheint, findet sich auch noch in der Pflanze, aber in freier, lebendiger, mit der bildenden Kraft innig verschmolzener Form, und darum gelöst von der Härte und Starrheit des in der vorausgehenden Erstarrung Gebundenen. So wird überall im Leben durch die Hingebung an das Höhere die Gebundenheit der niedern Kräfte gelöst und befreit, und der Mensch könnte von dem Leben der Natur lernen, daß der Gehorsam gegen das göttliche Gesetz den menschlichen Willen nicht bindet, son-

dern befreit, und daß er nur durch das Beharren in sich gebunden, und in der Tiefe festgehalten wird. Aufstrebend von Stufe zu Stufe sucht daher die Natur das untere Gesetz durch die Uebertragung an eine höhere Potenz von seiner Gebundenheit zu lösen. Die Elemente, ohne eigentliche Gestaltung, bloß die allgemeinen Formen aller Gestalt in sich tragend, erhalten durch das Eintreten in die chemischen Gesetze der Wahlverwandtschaft der Theile ihre Bestimmung. Während sie selbst von der Wärme gebunden nur durch diese Gebundenheit einer Gestaltung sich erfreuen, wird in der Polarisation der Wärme, in der elektrischen Spannung die Regelmäßigkeit der Gestalt dem Elemente eingezeugt, und neuerdings geht die Polarisation der vier Elemente aus diesem Gesetze hervor, aber in gesteigerter Ordnung. Die weitere Entwicklung des Pflanzenlebens wird ebenfalls jenen vier elementaren Beziehungen, wie sie auf erster Stufe der Polarisation der Naturbildung erscheinen, sich nicht entziehen, aber in noch freierer Form sie offenbaren. In der Wurzel, die Nahrung von der Erde ziehend, dem Boden eingesenkt, ist die Richtung der Schwere und des Erdhaften in der Pflanze ausgedrückt. Mit diesem Zuge nach unten im Gegensatze wendet sich dann der übrige Theil der Pflanze von innerer Lebenswärme gehoben dem Lichte zu, und stellt in diesem Streben das Element des Feuers als innewohnenden Lebenszug heraus. Zwischen beiden aber stellt das Wasser in den auf- und absteigenden Säften der Pflanze, die Luft aber in dem steten Aus- und Einathmen und der dadurch hervorgerufenen Beweglichkeit der Säfte sich dar. Die Gliederung aber, welche den Mineralien innewohnt, hat sich hier an die höhern Lebenskräfte gebunden, und ist in die äußere Klassifikation mit eingetreten. Während das Mineral den Stoff anzieht, oder ihn abstoßt, und dabei bloß quantitiv zunimmt, ohne seine Natur zu verändern, und in der chemischen Verbindung sich und seine Individualität verlieren muß, ist das Aneignen und Ablegen des Stoffischen in der Pflanze bloß dienendes Glied des Pflanzenlebens, aber in dieser Dienstbarkeit selbst geadelt, indem diese Aufnahme des Stoffes mit innerer Einheit und Freiheit vorgenommen, vorgeht, nicht, um den Stoff zu lassen, wie er ist, oder sich seiner Kraft zu unterwerfen, und sich an ihn

zu verlieren, sondern um ihn nehmend zugleich ihn umzuwandeln, und zu höhern Zwecken zu benützen. Diese Umwandlung des Stoffes, die im Organismus der Pflanze getragen ist von der Wurzel, hat dann auch noch im Thiere statt, allein bereits wieder in höherer Befreiung von der im Organismus der Pflanze noch herrschenden Beschränktheit. Während im Pflanzenleben nur der bestimmte Stoff aufgenommen und ganz in das Wesen des aufnehmenden Organismus umgewandelt wird, und daher bedingendes Glied der Umwandlung selber ist, wird im Thiere die Beziehung und Gebundenheit an die Einförmigkeit des Stoffes aufgehoben; eine große Mannigfaltigkeit der Bildungen tritt ein, und mit dieser Mannigfaltigkeit ist daher auch die Ausscheidung des Ungehörigen verknüpft, die hier im Organismus selbst vor sich geht. Deßgleichen ist die Pflanze mit der Wurzel an den Boden gebunden, dem sie angehört, von dem sie Nahrung zieht; ja es bringt dieser selbst zum Theil die Pflanze hervor; das Thier aber sucht sich dieselbe, und ist bei diesem Suchen an den Sinn und den demselben innewohnenden Instinkt, der es das Unschädliche vom Schädlichen unterscheiden lehrt, angewiesen. Während beim Mineral das Bestehen der Gestalt, die Fixirung innerhalb der gestalteten Grenze als höchster Zweck erscheint, wird dieser Zweck in der Pflanze erhöht, und die Neubildung und Fortpflanzung tritt zu jener Gebildetheit und Gehaltenheit innerhalb der individuellen Form hinzu, und es muß daher der Grund der Bildung in der Aufnahme und Beziehung des Stoffes zum Individuum selbst wieder ein anderer werden. Diese Bildung und Fortpflanzung, die in der Pflanze als höchste Lebensentfaltung erscheint, und zwar in der bloß äußern Nothwendigkeit und Gelegenheit des gestaltenden Lebens, wird dann im Thiere wieder mehr von dieser Gebundenheit befreit. Die Bildung wird eine in sich einige, und darum in ihren Gliedern mannigfaltige; die Fortpflanzung ist aus der nothwendigen Plastizität in die Freiheit der willkührlichen Thätigkeit herübergetreten. An die Stelle der bloßen Organe der Fortpflanzung, die in der Pflanze sich gegenüber stehen, treten im Thierleben dann in letzter Ausbildung die Geschlechter sich gegenüber, und die Fortpflanzung ist der individuellen Thätigkeit übertragen. Die

Empfindung der Individualität und die Freiheit der Bewegung knüpfen sich daher nothwendig an diese vollkommene Ausbildung des in sich befestigten individuellen Lebens, und Ernährung, Aufnahme des Stoffes, und Erhaltung, Fortpflanzung des Organismus, folgen sichern Gesetzen, und sind von dem Joche und den Fesseln, welche die Pflanze an den Boden heftet, und die Fortpflanzung nicht der Individualität, sondern diese jener unterwirft, befreit. Die Art der Fortpflanzung bestimmt im Pflanzenleben die Klassen, Gattungen, Arten und Species der Pflanzenwelt, weil die Individualität dieser einzigen Richtung dienen muß. Im Thierleben aber ist die Einheit aller Richtungen des Organismus, in so ferne er sowohl Erhaltung als Fortpflanzung bezweckt, und die daraus hervorgehende Gestaltung der einzig mögliche Klassifikationsgrund, das Individuum herrscht über alle Richtungen, und ist also keiner einzelnen unterworfen. Jene zuerst ausgesprochene Relativität der Materie tritt in diesem Stufengange deutlich hervor. Das zuerst Bildende gibt in jeder neuen Bildungsstufe einem höhern Elemente sich hin, und muß, nachdem es kurz zuvor Bildendes gewesen, sofort als Bildsames erscheinen.

§. 46. Wirkliche Einheit im Menschen.

Wie nun in diesen Reichen der Natur der Uebergang aus einem Aeußerlichen in ein Innerliches sich immer erneut und erhöht, so daß jeder Naturgrund in einem höhern sich selbst besitzen möchte, so führt dieser Fortschritt endlich zu der letzten einheitlichen Stufe, in der alle vorausgehenden sich erschöpfen, um in einem höhern sich wieder zu finden, zu dem Menschen. Wie schon in der Pflanze die Beziehungen des untergeordneten Naturreiches hervortreten, im Thiere aber alle sich wieder finden, und zwar in einer höhern Ordnung und in einer in sich gefestigten Einheit des individuellen Naturlebens; so wird nun im Menschen diese Centralisation aller vorausgehenden Stufen sich gleichfalls in einem höhern Lebensgrunde wiederfinden. Wie in jeder Entwicklungsstufe durch bestimmte Andeutung eines bereits vorhandenen, aber noch unentwickelten Lebensgrundes auf die nächst höhere Stufe hingedeutet wird, so findet sich auch auf der höchsten der bisher ent-

wickelten Stufen die Hindeutung auf eine nothwendig folgende höhere Einheit. Die Individualität, die in der Pflanze noch gebunden war, ist im Thiere frei geworden, hat aber nur eine äußere Einheit im Gegensatz der Geschlechter errungen. Eine innere Einheit, die durch die Empfindung und Sensibilität des Lebens allerdings möglich gemacht wäre, findet sich eben nur angedeutet, um durch dieses andeutende, gebundene Vorhandenseyn auf eine höhere Stufe hinzuweisen. Im Thierleben findet sich neben der innern Einheit der Individualität der Totalausdruck der Empfindung in dem thierischen Ton, in der Stimme der Thiere. Diese Stimme ist die noch in der Hülse der äußern Fesseln, ebenso wie in der Pflanze die Fortpflanzung, schmachtende Einheit des innern Lebens. Mit der Stimme gibt das Thier den Totalausdruck seiner Empfindungen zu erkennen. Für die Gesammtheit seiner Sensibilität ist die Stimme das einzige Organ. Dieses Organ ist aber noch an diese Empfindung gebunden, gehorcht ihrem nothwendigen Zuge, und kann sich darum auch nicht über dieselbe erheben. Nur andeutend ist die Möglichkeit eines innern Bewußtseyns über das Gesammtgefühl, und der Fortbildung dieses Gesammtgefühls durch eine innere Einheit in diesem Vermögen der Thiere beurkundet. Der Lebensorganismus ist daher nicht bloß für eine äußere sondern auch für eine innere Einheit und innere Fortbildung des Lebens empfänglich, aber nicht in einer der bisher betrachteten Stufen des Lebens, sondern nur im Menschen, in welchem daher nothwendig ein höherer Lebensgrund sich finden muß, durch welchen jener aus seiner Gebundenheit befreit und die Zunge des Lebens gelöst wird. Im Menschen ist das höchste Bildende des Naturlebens ein Bildsames geworden, weil in demselben zu dem höchsten natürlichen Lebensgrunde auch noch ein geistiger hinzukommt, der denselben frei macht von seiner starren Abgeschlossenheit. Der Mensch, auf der höchsten Stufe jener Bildung stehend, und im Centrum aller irdischen Bildungen sich findend, wird also alle Radien der äußern Lebensperipherie in eine Einheit zusammenfassen, und die ganze Reihe der vorausgehenden Stufen in höherer Ordnung und vollkommener Unterordnung in sich wiederholen. Aus ihm werden die einzelnen Theile in ihrem rechten Zusammenhang zu ihrem Mittelpunkt dar-

gestellt werden können. Er erscheint als der erklärende Mikrokosmus, in dem die einzelnen Beziehungen des Makrokosmus in ihrer rechten Ordnung zurückgestrahlt werden.

§. 47. Verschiedene Beziehungen dieser Einheit.

Die Mannigfaltigkeit der vorausgehenden Entwicklungsstufen hat demnach im Menschen zur äußerlichen und innerlichen Einheit sich erschwungen. Mit der Einheit ist auch die Allheit eingetreten, und so finden sich im Menschen nicht nur alle vorausgehenden Bildungsstufen wieder, sondern sie finden auch in der allseitigen Durchbildung ihrer Polarisation, und in der einheitlichen Beziehung derselben ihre volle Einigung und Einheit, welche Einheit sowohl eine äußere, d. h. die vorausgehenden Pole zusammenfassende und harmonisch verbindende, als auch eine innere, d. h. eine, ein neues Leben vorbereitende, einem höhern Grund dienende, und durch ihn selbst über die bisherigen Stufen erhabene ist.

B. Bestimmung dieser Einheit im Besondern.

a) Aeußere Einheit.

α. Das Bestehen derselben in der Vereinigung aller Entwicklungsstufen des Lebens.

I. Die Stufe des Elementarreiches.

§. 48. Elementare Bestandtheile der Leiblichkeit.

Als das Alleräußerste im Kreise dieser Bildungen erscheint der unorganisirte Stoff, welcher jeder Gestaltung zum negativen basischen Grund dienen muß. Auch der Menschenleib muß die Elemente des Stoffes in sich tragen, und wird sich daher in materielle Bestandtheile zerlegen lassen. Die Bestandtheile müssen aber eben darum in ihm aufhören, bloß materielle zu seyn, weil sie einem höhern Zwecke dienen, und von höhern, als bloß elementaren Kräften zusammengehalten werden. Sie haben daher ihre elementare Natur nicht ganz verloren, aber auch nicht rein abschließend erhalten, sondern sie der höhern Kraft zum Gebrauche und zur Umbildung hingegeben. In den ersten Anfängen erscheint dieses Stof-

fische als ein rein Aeußerliches, und als solches bildet es in allmähligen Uebergängen die äußere Grundlage, die Basis des materiellen Leibes. In der Aufnahme dieses Basischen und in der Ablagerung desselben, als Grundes der Leiblichkeit, erscheinen zuerst im überwiegenden Maaß die im Pflanzenleben herrschenden Atmosphärilien, als Kohlenstoff, Sauerstoff und Wasserstoff, zu welchen dann im Thier- und Menschenleib noch der Stickstoff hinzukommt. An diese vier Hauptelemente reihen sich dann noch andere Grundstoffe von erdiger, salziger, brennbarer und selbst metallischer Natur, woraus sich dann die schon mehr organischen Zusammenstellungen des Faser- und des Eiweißstoffes, der Gallerte und des Fettes bilden, worauf sich dann wieder die höhern Bildungen, die als thierischer Schleim, Blutroth und thierischer Extraktivstoff oder Osmazon sich vorfinden, basiren, welche Stoffe einer solchen Menge Wassers vergesellschaftet sind, daß sie gleichsam in Wasser zu schwimmen scheinen, indem das Gewicht des Wassers, das im Menschenleibe gefunden wird, drei Viertheile seines Gesammtgewichtes beträgt.

§. 49. Basisches Verhältniß derselben.

In der ersten Gliederung, die dem Elementarbestande entspricht, ist bloß die Herrschaft des Stoffes, insoferne er, der Aeußerlichkeit entrissen, Grund aller Zusammensetzungen ist, und somit das Elementarreich überhaupt angedeutet. In den weitern Bestandtheilen finden sich dann bereits die fossilen Bildungsversuche und die Herrschaft des Mineralreiches, während die folgenden Zusammensetzungen, die als Faser- und Extraktivstoff sich darstellen, dem Walten des Pflanzenreiches angehören, und die letzten thierischen Stoffbildungen im Schleim, Blutroth ꝛc. vorbereiten. Mit den Elementarstoffen, auf welche die Organisation des Leibes sich gründet, müssen darum wohl auch die Formen und Kräfte des Elementarreiches im Menschenleibe sich wieder finden lassen. Es erscheinen daher in diesem Stoffischen auch die vier elementaren Formen des Erdhaften, des Tropfbarflüssigen, des Luftartigen und selbst des Lichtes und der Wärme; bald nach dem Massenhaften der Cohäsion, wie z. B. in den Knochen verbunden, bald in chemischen Prozessen, wie in der Verdauung und Absonderung wirkend, bald

in elektrischen Spannungen, wie im Nervensystem, hervortretend, und zuletzt auch als magnetische Strömung in den Sinnesthätigkeiten sich darstellend.

§. 50. Ihre Unterordnung unter die höhern Lebenskräfte.

Selbst in diesen alleräußersten der elementaren Formen, der Stoffe und Kräfte im Menschenleibe findet sich bereits ein Höheres angedeutet. Der Stoff verbindet und bewegt sich nicht nach bloß physikalischen und chemischen Gesetzen, sondern die Zusammensetzung und das Aufeinanderwirken der Theile geschieht oft in geradem Widerspruche mit denselben, und muß also von einer höhern Kraft erhalten und geleitet werden. Auch sind die Formen und Kräfte des Elementarreiches, obwohl annoch gegenwärtig, doch nicht mehr in ihrer Geschiedenheit, sondern in einer innerlichen Verwandtschaft und in einem beständigen Uebergang in einander, welcher Uebergang nicht mehr durch ihre eigene Natur, sondern durch eine höhere, organische Kraft vermittelt wird. Nicht das chemische Gesetz vermittelt hier die Uebergänge des Stoffes, sondern die organische Kraft. Darum kann die Chemie wohl den todten Leib in die Elementarstoffe zersetzen, aber niemals diese Stoffe zu organischen Säften zusammenfügen. Alle organischen Säuren bleiben daher ihrer Entstehung nach der Chemie unaufgeschlossen. Das Reich der Elemente ist also hier in eine höhere Sphäre eingetreten, und hat seine eigene Natur zum Theil schon verlassen, um von einer höhern in Besitz genommen zu werden.

II. Die Stufe des Mineralreiches.

§. 51. Die Grundlage aller Gestaltung der Leiblichkeit im Knochenbaue.

Der Anfang der eigentlichen Gestaltung, der in der Erde durch die Fossilien hergestellt ist, erhält im Menschen seine Darstellung durch das Knochensystem. Hier beginnt die erste Entgegensetzung des Festen und Flüssigen, der Stabilität und Bewegung. Die nothwendige Wechselwirkung, welche in jedem sich bewegenden Organismus zwischen Selbstthätigkeit und Ruhe sich finden muß, basirt sich auf den soliden Bau des Knochens. Die Bildungen

und Ausbildungen des Knochensystemes stellen darum auch eine wichtige Epoche in der Entwicklung des Lebens dar. Unter diesen zeigt die höchste Entwicklung des Knochensystemes immer auch eine gleiche Entwicklungsstufe des Organismus überhaupt an. Im Menschen muß sich daher auch ein vollkommen ausgebildetes Knochensystem finden. Es ist darum der Gegensatz zwischen Centrum und Peripherie in Haupt und Gliedern, wie er schon in den höhern organisirten Thiergattungen vorhanden ist, im Menschen als vollendete Symetrie, sowohl im Centrum, als im Verhältniß zu seiner Peripherie, als auch in allen gleichnamigen peripherischen Gliedern ausgebildet. Der Mensch erscheint als die eigentliche Krystallgestalt des leiblichen, organischen Lebens.

§. 52. Gegensätze des centralen und peripherischen Knochenbaues.

Die beiden Bildungen stehen sich als elementare Gegensätze gegenüber. Die Polarisation tritt zunächst zwischen dem Oben und Unten hervor. Der obere Theil, als Herrscher des Ganzen, hat darum im Haupte auch von Rechts wegen seinen Thron aufgerichtet, während die dem peripherischen Zuge gehorchenden Glieder nach unten sich gesenkt haben. Die erste Richtung bildet den Knochen, der kreisförmigen Gestalt gehorchend, in Ausschnitte des Kreisbogens, und stellt die einzelnen Theile in einer ziemlich abgerundeten Form im Haupte zusammen. Alle Knochen des Hauptes aber ordnen sich um ein höheres Centrum; nicht wieder ein Knochen, sondern eine höher organisirte Potenz des organischen Lebens ist der Mittelpunkt und Träger ihrer Einheit. Vom Haupte aber senkt sich eine Knochensubstanz als Einigungspunkt der weitern Gliederung nach unten in der Wirbelsäule des Rückenmarkes, an welche dann in vollkommen symmetrischer Stellung zu dem Gegensatze von Oben und Unten, der in obern und untern Extremitäten noch beibehalten ist, auch den von links und rechts hinzufügend, alle Glieder in der Doppelstellung von linker und rechter Seite sich anschließen. Diese Polarisation, die wieder in der vierfachen Zahl sich bildet, und schon in den höhern Thiergattungen die Vierzahl von Extremitäten zur Folge hatte, war dort in dem schwachen Gegensatze der Vorder- und Hinterfüsse nur sehr unvollkommen durch-

geführt. Im Menschen aber findet sich diese Durchführung in dem Gegensatze zwischen Hand und Fuß als eine vollendete. Nach demselben Gesetze theilen sich dann die beiden Hände in weiterer Gliederung in die vier Finger, denen in der Kraft und Stellung als polares Complement der Daumen gegenüber steht.

§. 53. Einheitliches Achsenverhältniß im Menschen.

In gleicher Weise ist dann auch das Achsenverhältniß der Bildungen ein vollendeteres geworden. Zuerst finden sich jene untergeordneten Achsenverhältnisse der höhern Thiergeschlechter im Menschen aufs innigste vereinigt, aber in einer solchen Vereinigung, daß die aufgerichtete Stellung durch die perpendikulare Höhenachse als die weit überwiegende erscheint, während im Gegensatze die horizontale Längenachse, die der tiefsten Ordnung der Thiere innewohnend das untergeordnetste Verhältniß bezeichnet, im Menschen die mindeste Ausdehnung gewonnen hat, so, daß also, indem die Breitenachse in die Mitte sich gestellt, der Bau des menschlichen Leibes nach folgenden Achsenverhältnissen sich ordnet: die horizontale Längenachse verhält sich in ihm zur horizontalen Breitenachse, wie zwei zu drei, während dieselbe zur Höhe sich wie eins zu sieben verhält, so daß also der Bau des Menschen in den einfachsten Zahlenverhältnissen sich ausdrücken läßt.

III. Die Stufe des Pflanzenlebens.

§. 54. Die Organe des Pflanzenlebens im Menschen im Allgemeinen.

Der äußerliche und unbewußte Zustand des Lebens, der Schlaf der selbstständigen Thätigkeit, der im Pflanzenleben mit Aufnahme der Nahrung und Assimilation sich äußert, findet sich auch im Menschen wieder in entsprechender Stellung. Dem Pflanzenleben analog vollziehen auch im Menschen die Organe des Athmens und der Ernährung ihre Verrichtungen in einem unbewußten Zustand der Thätigkeit, und ohne innere Einigkeit mit der selbstständigen Bewegung eines höhern und freiern Organismus. Es ist hier nicht so fast ein eigenes Leben, als ein bloßes Organ des Lebens. Wie in der Pflanze organisiren sich diese beiden Organe, indem

das Eine dem Zuge der Schwere gehorchend nach unten sich gesenkt, und in der Bauchhöhle seine Wohnung aufgeschlagen hat, um sich hier mit der erdhaften Nahrung in Verbindung zu setzen, während das Andere, dem Lichte zugewendet, in die Höhle der Brust aufgestiegen.

§. 55. Das Athmen und der Blutumlauf.

Die Athmungsorgane, die oben in der Brust ihren Sitz haben, sind zunächst bestimmt, in die Strömungen der innerlichen Bewegung den äußern Kreislauf der Welten mit hineinzuziehen, so, daß hier der Knotenpunkt zwischen dem äußern und innern Umlauf der beiden Lebenskreise, der Welt und des Menschen sich findet. Die Verbindung zwischen den beiden, das immer wechselnde Aufnehmen und Abstossen, ist durch das eigentliche Athemholen ausgesprochen. Diesem Wechselverkehr mit dem äußern Leben muß aber seinerseits auch ein inneres entgegen kommen, wodurch das von außen Empfangene mit dem organischen Leben wirklich vermittelt werde; dieses geschieht durch den Blutumlauf im Menschen. So entstehen also zwei Bewegungen, die einander wechselseitig compliren, der Athmungsprozeß, der sein Centrum in der Lunge hat, und der Blutumlauf, der im Herzen sich konzentrirt. Für diese letztere Bewegung ist aber wieder eine doppelte Polarisation nothwendig; das Herz muß nämlich den Wechselverkehr mit dem Centrum der Athmungsorgane, mit der Lunge einerseits, und den Verkehr dieses Blutes mit dem ganzen Organismus andrerseits vermitteln. Jede dieser Bewegungen löset sich dann von selbst wieder in eine zweifache auf, in eine aufnehmende und eine ausströmende. Das Blut muß aus dem Herzen in die Lunge treten, um sich da mit der Lebensluft zu verbinden. Von da geht es dann wieder zum Herzen zurück, um sofort durch dasselbe allen Theilen des Organismus zugeführt zu werden, von welchen es dann, die ihnen zugeführte Lebensluft an sie abgebend, und den ausgeschiedenen Kohlenstoff in sich aufnehmend, wieder zum Herzen zurückkehrt. Somit theilt sich der Bau desselben nach diesen vier Richtungen von selbst in vier größere Haupttheile, in die sogenannten Herzkammern, von welchen die rechte Vorkammer zur Aufnahme des

durch die Venen zugeführten Blutes bestimmt ist, welches Venenblut dann durch die rechte Herzkammer sich in die Lunge ergießt. Das dort erfrischte Blut strömt dann in die linke Vorkammer zurück, und theilt sich durch die Arterien, die Puls- oder Schlagadern, aus der linken Herzkammer allen Theilen des Organismus mit. Die Lunge aber, da ihre Verrichtung im Menschen bloß eine centrale ist, bloß die Wechselwirkung von innen und außen tragend, theilt sich dem gemäß auch nur in zwei Hauptheile, in die beiden Lungenflügel.

§. 56. Die Ernährung.

Die Centralorgane des Athmungsprozesses, dem eigentlichen Athemholen und dem Blutumlauf vorstehend, Herz und Lunge haben, ihren Wohnsitz in der Brust, weil sie dem obern Pole zugewendet sind, während die zweite Hälfte des Pflanzenlebens sich mehr nach unten senkt, und hier die Ernährung besorgt. Als der erste Mittelpunkt dieses Prozesses der Ernährung ist der Magen zu betrachten. In ihm geschieht die Aufnahme und die erste Zersetzung der Speise durch den Chlor haltenden Magensaft. Derselbe wird dann durch den Dünndarm einer ferneren Zersetzung unterworfen, bis endlich im daran sich anschließenden Dickdarm die weitere Sekretion vermittelt wird. Außerdem, daß die unbrauchbaren Theile durch diese letzten Organe ausgeschieden werden, wendet sich die Thätigkeit der Verdauungswerkzeuge auch der weitern Umwandlung der Speise zu, um dieselbe in eigentlichen Nahrungssaft übergehen zu lassen. Es verbindet sich die Thätigkeit dieser Organe sowohl mit dem Blute, als auch zum Theil mit den Nerven, wozu der Uebergang durch Leber und Nieren geschieht. Es bildet also dieser Theil des Organismus für die Erhaltung des Leibes ebenso die Basis, wie das Knochensystem für die Gestaltung und Bewegung. Wird diese untergeordnete Thätigkeit gestört, so wird eine solche Unordnung von wesentlichen Folgen für die Erhaltung des Organismus seyn müssen. Durch diese enge Verbindung mit einem höhern Organismus wird in diesen pflanzenhaften Zustand schon eine Befreiung von seiner ursprünglichen Gebundenheit eintreten. Wie die Pflanze durch die Wurzel, in welcher die Ernährung vermittelt wird, mit dem Boden

selbst verbunden ist, so wird diese Gebundenheit in dem Thiere gelöst, und die Nahrung durch den Instinkt dem Thiere zugewiesen. Es ist also im Thiere zum Theil wenigstens dieser Prozeß mehr in die Willkühr einer höhern Kraft gesetzt, welche diese Ernährung bloß als Organ betrachtet. Im Menschen hört dann auch das Vorwalten des Instinktes, welcher das Thier vor quantitativer und qualitativer Beschädigung bewahrt, auf, und die Unterscheidung des Nützlichen und Schädlichen im Bereich der Ernährung ist der verständigen Erfahrung zugewiesen. Der Mensch vermag darum das mäßigste und unmäßigste aller Geschöpfe zu seyn, weil er hier selbst mehr von seiner Willkühr geleitet wird. Deßgleichen vermag er auch die Nahrungsmittel aus allen Reichen des Sichtbaren zu bereiten, welche Vielseitigkeit der Ernährung auch durch den Bau der Zähne sich angedeutet findet, die in sich die verschiedenartigen Formen, die bei den Säugethieren sich finden, vereinigen.

IV. Die Stufe des thierischen Lebens in der Leiblichkeit des Menschen.

§. 57. Basis des thierischen Organismus.

Die bisher angeführten Formen haben immer auf ein Höheres hingewiesen, dem sie als Organe untergeordnet sind. So ist das Blut als Einigungspunkt zwischen dem Athmungs- und Verdauungsprozeß, doch wieder nur die Basis eines übergeordneten Lebens, indem in demselben zuerst jene allgemeinen Theile gebildet werden, aus welchen ein innerer Organismus sich gestaltet. Die erste Bildungsstufe jenes höhern Organismus, die aus dem Blute sich vermittelt, ist das thierische Fleisch. In der Reihe der Entwicklung ist es hier als das äußerste Stoffische zu betrachten, welches als Widerhalt für eine centrale Bewegung dienen soll. Ein Analogon in dem Pflanzenreich, das auch von den die Bewegung leitenden Fasern durchzogen und gebildet wird, ist in demselben die äußere und innere Marksubstanz, durch welche auch die Verwandlung des allgemeinen Pflanzenstoffes in das besondere Pflanzenleben vor sich geht. So ist das thierische Fleisch nicht eigentlich bewegend, doch beweglich; nicht eigentlich empfindend, aber doch Bewegung und Empfindung vermittelnd, in ähnlicher Weise Träger der

beiden Bewegungen, wie das Eisen etwa Wärmeleiter ist. Das Fleisch, als Träger der äußern Gestaltung und Bewegung, polarisirt sich der bewegenden Kraft gegenüber in der zweifachen Struktur der Muskeln. Indem diese nämlich die durch ihre Struktur angedeutete zweifache Kraft besitzen, sich zusammenzuziehen und wieder auszudehnen, machen sie dadurch die Bewegung möglich. Einestheils müssen sie sich darum mit dem Knochen, als dem physischen Hebel der Bewegung, verknüpfen, andrerseits aber auch wieder mit den Nerven, als mit der centralen Kraft des Organismus, wodurch die Willkühr der Bewegung bedingt ist, in Verbindung treten. Je nachdem nun die eine oder die andere dieser Verknüpfungen vorherrschend ist, polarisiren sich die Muskeln in willkührlich bewegliche, die symmetrisch geordnet sind, und in unwillkührlich bewegliche, die dem pflanzenhaften Organismus beigegeben, in eine mehr kreisförmige Ausbreitung sich stellen. Wie dann diese Bewegung durch die Verbindung mit dem Knochen mehr nach den Gesetzen des Hebels sich richtet, so wird sie mit den Nerven in Verbindung auch wieder einer höhern organischen Kraft sich unterordnen, wie denn z. B. der Vorderarm zum Heben einer Last von fünfundfünfzig Pfund nach den bloßen Gesetzen des Hebels einer Gegenkraft von fünfundzwanzig Zentnern bedürfen würde. Jede Muskelbewegung geschieht daher durch die Vereinigung der beiden Gesetze mit einander. An die Bewegung nach Außen schließt sich eine andere nach Innen an. Die Vermittlung derselben geschieht durch ein centrales Organ, welches durch die Nerven dargestellt ist.

§. 58. Das Nervenleben.

Die Nerven als die innern Träger der selbstständigen Bewegung und Empfindung sind entweder den bewußtlos thätigen Organen oder den willkührlich thätigen zugewendet, und theilen sich wieder in zwei entgegengesetzte Richtungen. Dem äußern Gesetze der Schwere und Bewußtlosigkeit gehorchend bilden sich die Ganglienнerven, die im Sonnengeflechte ein unteres Centrum gefunden; der freien Lichtthätigkeit zugewendet finden sich dann im höhern Organismus die der freien Lebensthätigkeit angehörigen Gehirnnerven, die ihr Centrum oben im Gehirn haben. Diese beiden

Polaritäten geben sich in ihrer Bedeutung schon durch die Stellung kund, die sie einnehmen, indem das Centrum der höhern Nerven sich auch im Centrum des Knochensystemes, im Haupte findet, das entgegengesetzte Centrum sich aber in die Mitte des peripherischen Knochengebäudes gesenkt hat. Indem nun die Gehirnnerven durch das Rückenmark in den untern Organismus absteigen, verbinden sie sich hier mit den Gangliennerven, und vermitteln so die willkührliche und unwillkührliche Bewegung im Organismus. Die Thätigkeit der obern Nerven wird aber selbst wieder eine zweifache seyn, nämlich die den einfachen Willen an die äußern Glieder übertragende, oder die von innen nach außen gehende freie Bewegung des Individuums, welcher dann eine andere Thätigkeit, die die gesonderte Empfindung an das allgemeine Bewußtseyn zurückbringt, und die eine Bewegung von außen nach innen ist, gegenüber steht. Zwei Thätigkeiten sind also den Nerven zugetheilt, die Fähigkeit, die Bewegung, und die Fähigkeit, die Empfindung zu vermitteln. Die in den Nerven vorhandene Empfindungsfähigkeit wird aber zur wirklichen Empfindung in den Sinnen.

§. 59. Die Sinnesthätigkeit.

Auf dieser letzten Stufe bekommt die Fähigkeit auch ihren bestimmten Inhalt, ist nicht mehr bloßes Empfinden überhaupt, sondern bestimmte Form der Empfindung. Diese bestimmte Empfindung scheidet sich aber nun alsbald wieder in zwei Polaritäten aus, von denen die eine einem untern leiblichen Pole, die andere einem obern seelischen zugewendet ist. Es ist zuerst das Gemeingefühl, das, über die Aeußerlichkeit aller Theile verbreitet, die leibliche Empfindung vermittelt, und keinen weitern Unterschied, als den vom leiblichen Schmerz und Mißbehagen, und leiblichem Wohlseyn und Behagen statuirt; die höhere Sinnlichkeit aber verbindet sich mit der Seele, und erweckt hier Wohlgefallen oder Mißfallen, welches sich nicht bloß aus der mechanischen Wirkung des Gegenstandes ergibt, sondern aus seiner lebendigen Wechselbeziehung mit dem individuellen Leben, die wieder nach Inhalt und Form desselben zugleich sich richtet. Ein bestimmtes Bild vom Gegenstande tritt in die Seele durch die Sinne, und aus diesem Eintreten ergibt sich

das Gefühl der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit des Bildes mit dem innern Leben, und daraus entsteht Wohlgefallen oder Mißfallen an dem Gegenstande. Durch den Gefühlssinn unterscheide ich bloß die Quantität des äußern Eindruckes, durch die übrigen Sinne auch die Art, die Qualität. Durch den Geschmack unterscheide ich nicht bloß die äußere Beziehung, sondern auch eine innere Qualität, z. B. die Säure des Gegenstandes. Die erste Sinnesthätigkeit läßt sich somit als bloß quantitativ wirkend bezeichnen, während diese andere auch zugleich als qualitativ wirksam anerkannt werden muß. Die quantitative Sinnesthätigkeit ist im Gemeingefühl beschlossen, die qualitative aber theilt sich wieder in doppelter Polarisation in vier einzelne Sinne ab, indem sie als die höhere nicht bloß im Gemeingefühle beschlossen bleiben kann, sondern als vollkommen polarisch ausgebildet hervortreten muß. Nach oben und unten, nach innen und außen sich polarisirend, ergibt sich daraus das vierfache qualitative Sinnenleben. In der obern Richtung von der weitesten Thätigkeit finden sich das Gesicht und das Gehör, von welchen das Gesicht in der Richtung von innen nach außen, das Gehör von außen nach innen wirksam ist. Dem untern Pole zugewendet finden sich Geschmack und Geruch, von welchen wieder, der Richtung von außen nach innen gehorchend, der Geschmack, der Richtung von innen nach außen gehorchend, der Geruch sich darstellt. Der Geschmackssinn ist nur wirksam in der unmittelbaren Berührung des Gegenstandes, während der Geruch bereits in die Ferne wirkt. Beide aber sind an die Mitwirkung des Gegenstandes unmittelbar gebunden, müssen von ihm erregt und bewegt werden. Das Gehör ist auch in die Ferne wirkend, aber so, daß es noch eines materiellen Leiters bedarf, um den Schall, der nicht als materieller Gegenstand, sondern aus der Wirkung und Bewegung verschiedener Materien zu einander besteht, zu vernehmen. Der Gesichtssinn aber bedarf auch nicht einmal eines solchen Leiters, sondern wirkt auch im luftleeren Raume, und wird bloß durch den negativen Einfluß der Materie gehemmt in seinen Wirkungen, ist also negativ, nicht aber positiv durch den Gegenstand bedingt.

β. Vollendete Allseitigkeit.

§. 60. Zurückbeziehung der Allseitigkeit zur äußern Einheit.

Von Stufe zu Stufe tritt eine Lebensmacht nach der andern in eine neue Potenz, und verliert durch dieselbe ihre vorigen Schranken, um in neuer Gestaltung sich wieder zu finden. So treten zuletzt alle natürlichen Kräfte und Potenzen des Lebens in den Menschen ein, und finden in ihm ihre letzte Bildung und Einheit. In ihm finden sich alle wieder, nur geläutert von allem Unharmonischen. Die Natur versucht sich so zu sagen in den der Menschenbildung vorausgehenden Stufen, welche Gestaltungen und Bildungen ihr möglich seien, und nachdem sie alle durchsucht, bleibt sie endlich in der Leiblichkeit des Menschen als in der höchsten Form, die sie hervorzubringen vermag, ruhend. Nur das vollkommen Ausgebildete, in seiner Art bereits in vorausgehenden Bildungen Vorgebildete und Erprobte nimmt sie mit in diese letzte Stufe ihrer Bildungen hinüber, mit welcher sie sich endlich ein volles Genüge thut. Alle Verhältnisse zeigen darum in der Leiblichkeit des Menschen einen höhern Adel durch die Einheit und Harmonie, mit der alle widerstrebenden und störenden Theile ausgeschieden und nur das Durchgebildete zugelassen ist. Die Dimensionen des menschlichen Leibes haben daher nicht bloß die einfachsten Verhältnisse, sondern diese Verhältnisse deuten schon auf den ersten Anblick durch die vorragende Höhenachse auf die Würde der ganzen Gestalt hin. Ist in den untergeordneten Versuchen der Achsenverhältnisse die eine Achse überwiegend vorherrschend, so deutet sie jederzeit auf die unedlere Haltung des Ganzen. Die vorherrschende Längenachse in den Bildungen der meisten Säugethiere, die nach vorn in eine verlängerte Schnauze, nach hinten in einen Schweif sich endigt, ist beim Menschen gänzlich verschwunden. Alles unedle Hervorragen der Eßwerkzeuge ist vermieden; die Umrisse lassen keine solche Einseitigkeit der Bildung erkennen, sondern aus der Allseitigkeit und in ihr wohnenden Einheit geht die harmonische Ausgleichung und gleichmäßige Vertheilung der sonst getrennten Richtungen von selbst hervor. Es findet sich darum die Leiblichkeit des Menschen in der vollendetsten Durchbildung aller Theile, in der reine Symmetrien

des Knochenbaues und der die Knochen bekleidenden weichern Umrisse des Körpers, so wie in der vollendeten Polarisation aller Glieder.

b) Innere Einheit.

α. Die innere Einheit an sich betrachtet.

§. 61. Einheit des Lebens an sich mit der Leiblichkeit.

Diese äußere Einheit und Harmonie, die den Menschen unterscheidet von allen übrigen lebenden Wesen, ist ein offenbares äußeres Zeugniß von der vollkommenen Herrschaft des Lebenselementes in ihm, das nun endlich alle Ungunst und Schwerfälligkeit des Stoffes überwunden, und ihn zum rüstigen, geeigneten Diener seiner Offenbarungen umgewandelt und herangebildet hat. Eine solche äußere Einheit und Harmonie setzt daher eine höhere Lebensstufe nothwendig voraus. Nur die in sich harmonisch geeinte Lebenskraft vermag diese Einheit auch aus sich heraus und dem Stoffe einzubilden. Die Einheit des Lebens ist daher im Menschen zugleich eine innere geworden. Alle Kräfte sind sich einander gehörig untergeordnet. Das Leben kann sich selber, da es sich einmal gefunden hat, nicht mehr verlieren. Eine andere Offenbarung seines innern Gehaltes bedarf das Leben nicht, als die vollkommen entsprechende Leiblichkeit. Dieses Leben aber, wie es auf der Leiblichkeit als seiner Basis ruht, muß in sich selber eines höhern Grundes sich bewußt seyn. Alles Vorausgehende weist auf eine solche Innerlichkeit hin. Ueberall wurden die Schranken der herrschenden Materialität durch ein hinzutretendes höheres Lebenselement gelöst. Auch in dieser höchsten Stufe der Leiblichkeit ist eine solche Befreiung von der vorausgehenden Einseitigkeit und Erstarrung in noch unvollendeten Formen eingetreten. Auch hier ist daher auf ein neu hinzugekommenes Lebenselement hingedeutet. Dieses Element aber kann nicht mehr in der Leiblichkeit des Lebens ruhen, weil es eben diese Leiblichkeit selbst vollendet, und diese ganze Entwicklung sich zur Basis genommen hat. Das Gebildete und Gestaltete kann nicht auch wieder das Bildende seyn. Es wohnt daher inner diesem basischen Elemente ein höheres, welches die ganze Leiblichkeit

sich zur Hülle und zum Organ seiner bildenden Kraft genommen hat, und in und durch die Leiblichkeit wirkt.

β. Die innere Einheit im Ausgange vom bloßen Ansichseyn.

I. Möglichkeit der Gegensätze.

§. 62. Innerlichkeit und Aeußerlichkeit des Lebens.

Aus dieser Wirkung tritt nothwendig wieder der Gegensatz hervor. Das Leibliche erscheint nur als Mittel der innern wirkenden, bildenden und sich im Aeußern offenbarenden Kraft. Auf dem äußern Lebensgrund erbaut sich ein inneres, selbstständiges, wirksames Leben. Die höchste Stufe der Leiblichkeit, so vollendet sie an sich scheinen mag, ist darum doch niemals Zweck, sondern bloß Mittel und Organ des Innern. Aeußeres und Inneres stehen sich daher gegenüber, und auch dieser Gegensatz ist durch die vorausgegangene Entwicklung bereits angedeutet.

II. Wirkliche Gegensätze.

1. Gegensatz des Pflanzen- und Thierlebens.

§. 63. Allgemeine Bestimmung dieses Gegensatzes.

Die Kräfte des Pflanzenlebens sind auch ins Thierleben eingetreten. Auch das Thier athmet und nährt sich. Aber beide Prozesse des Lebens sind in ihm bloß der Grund der Sensibilität, dienen ihr bloß zur Widerlage des Bestehens jener höhern Potenzen, auf die es eigentlich auf dieser Lebensstufe abgesehen ist. Unbewußt setzt der Magen seine Verrichtungen fort, und in dieser Thätigkeit erschöpft er die Potenz seines Lebens. Seine Zurückbeziehung auf die eigentliche Sensibilität ist daher einerseits bloß mechanisch, andrerseits bloß passiv. Das eigentliche Nervenleben waltet über ihm, und zehrt nur von seiner passiven Thätigkeit. Eben weil die Sinnesthätigkeit das Leben erschöpfen und sich als bloß strebend und wirkend ohne basische Grundlage in sich verzehren würde, ist ihr jener Gegensatz zum eigenen Bestande nothwendig. Der Zehrer braucht einen Ernährer. Der Gegensatz dieser Thätigkeiten offenbart sich dann in der Entwicklung des Lebens nicht bloß räumlich,

sondern auch zeitlich, d. h. nicht bloß im Nebeneinanderbestehen der einzelnen Potenzen, sondern auch in ihrem Nacheinander. Aktivität und Passivität der Lebensentwicklung, nach einander hervortretend, zeigen einmal die Herrschaft des in Plasticität aufgehenden Pflanzenlebens, und dann wieder die Thätigkeit des sensiblen Lebens. Das schlummernde und unbewußt in der eigenen Bildung zerfließende Pflanzenleben wechselt mit dem in sich zum Gefühl der eigenen Thätigkeit gekommenen Thierleben.

§. 64. Schlaf und Wachen.

Dieser Wechsel steht als Schlaf und Wachen sich gegenüber. Schlaf und Wachen sind der Gegensatz des Pflanzen- und Thierlebens in demselben Organismus. Dieser Gegensatz ist auch in die Leiblichkeit des Menschen, der beide Zustände in sich trägt, eingetreten. Indem die einen Organe dem individuellen Willen, die andern dem allgemeinen Naturzustande gehorchen, entsteht zwischen beiden eine beständige Wechselwirkung, eine Ebbe und Flut der verschiedenen Thätigkeiten. Die Anstrengung der individuellen Kraft hat die Ermattung derselben zur unmittelbaren Folge. Die eine Thätigkeit vermag nur durch die Ernährung derselben von Seite untergeordneter Kräfte sich zu erhalten. Jedes Ausströmen der Kraft muß durch ein entgegengesetztes Aufnehmen wieder ersetzt werden. Wenn also die Funktionen der aktiven Lebensthätigkeit sich aussprechen, den allgemeinen Grund ihrer Eigenthümlichkeit negiren, und sich somit durch ihre Bewegung von der Basis, worauf sie ruhen, entfernen würden, wären sie von selbst zu einer Rückkehr in die Negation ihrer Selbstsetzung, zu einer Rück- und Einkehr in den allgemeinen Grund ihrer besondern Thätigkeit gezwungen, um in dieser Einkehr den verbrauchten Stoff wieder zu ergänzen. Daher wird auf die Herrschaft der sensiblen Thätigkeit stets die negative Seite des Lebens folgen. Indem aber diese herrschend wird, nimmt die Offenbarung des Lebens auch ihre Form an; die sinnliche Thätigkeit tritt zurück, wird in Ruhe aufgelöst, und der Schlaf, entsprechend dem Pflanzenleben, ist an die Stelle des Wachens, der selbstthätigen Sensibilität des Thierlebens getreten. Wie nun diese beiden Verhältnisse des konsumirenden, thätigen und

recipirenden, passiven Lebens mit einander wechseln, tritt auch eine beständige Ablösung von Schlaf und Wachen ein. Indem aber in dem Einen das Licht, in dem Andern die Schwere und die Finsterniß Gewalt hat, muß dieser Wechsel sich auch an diese Abwechslung binden, mithin an die Achsenbewegung der Erde knüpfen. Es wird nämlich der Schlaf sowohl von positiven als negativen Ursachen herbeigeführt, nämlich sowohl durch die Steigerung der Selbstthätigkeit, aus welcher die entgegengesetzte Abspannung hervorgeht, als auch durch Entziehung der die Selbstthätigkeit weckenden Einflüsse. Indem nun der Tag die dem Lichte zugewendeten höhern Kräfte des Menschen zur Thätigkeit weckt, und sie darin erhält, die Nacht aber in entgegengesetzter Weise auf die Richtung der Schwere und des erdhaften Prinzipes einwirkt, knüpfen sich beide Ursachen an diesen Wechsel von Tag und Nacht, und es entsteht der analoge Wechsel von Tag und Nacht im Kreislauf der Erde, und von Schlaf und Wachen im Kreislauf der Lebensthätigkeiten der animalischen und vegetativen Seite im Menschen. Indem nun der Schlaf das Zurücksinken aus dem sonderheitlichen Zustande der Thätigkeit des Einzelnwesens in die Allgemeinheit des Naturlebens, und des Aufnehmens der verbrauchten Kräfte aus demselben ist, müssen in demselben nothwendig auch die allgemeinsten Beziehungen der Natur erwachen.

§. 65. Der Traum.

Weil das Individuelle zurücktritt, und mit ihm die Persönlichkeit des Geistes, können in diesem Zustande auch die der allgemeinen Receptivität zugewendeten Kräfte der Seele, wie z. B. das Gedächtniß, mehr hervortreten. So entsteht oft eine Nachbildung des individuellen Lebens außerhalb des wachenden Bewußtseyns, in dem centralen Gefühle des Leibes und der Seele, und dieß geschieht durch den Traum. Je nachdem nun aber derselbe von dem einen oder dem andern Centrum seinen Ausgangspunkt genommen, wird auch seine Bedeutung eine verschiedene seyn. *)

---

*) Es haben darum schon die Alten zweierlei Pforten des Traumes gekannt, eine von Horn, Wahrheit verkündend, und eine von Elfenbein, Täuschung aussendend, nach der Beschreibung Homers:

Wenn nämlich der Traum bloß die Ausgleichung einseitiger Ueberspannung und Ueberreizung der leiblichen Thätigkeit während des Wachens ist, wird er in phantastischen Gebilden erscheinen. Ist er aber durch die Bewegung der centralen Kraft der Seele entstanden, so wird ihm auch ein Blick in das allgemeine Verhältniß der Dinge gestattet seyn, wie er in der Besonderheit der subjektiven Thätigkeit nicht möglich ist. Der Schlaf ist also so wenig als der Traum ein totales Aufhören des selbstständigen Bewußtseyns, indem gerade diese selbstständige Thätigkeit in jenes Traumleben hinüberwirkt, und dieses häufig für die darauffolgende subjektive Thätigkeit nicht ohne Erinnerung ist; sondern er ist nur die partielle Suspendirung der überwiegenden Kraft, damit in dem momentanen Zurücktreten dieser einen höhern Thätigkeit, und in dem Eingehen derselben in eine niedere eben diese selbstständige Kraft zur weitern Entwicklung gestärkt werde, und aus dem anscheinenden Aufhören derselben ihre lebendige Fortdauer sich gestalte. Wie dann zwischen dem animalischen und vegetativen Leben, so besteht ein ähnlicher Unterschied und ein ähnliches Wechselverhältniß zwischen dem animalisch-thierischen und animalisch-menschlichen Organismus.

2. Gegensatz des thierischen Lebens mit der gesteigerten Lebensthätigkeit in der Leiblichkeit des Menschen.

§. 66. Allgemeine Bestimmung dieses Gegensatzes.

Nerven und Sinn begründen die eigene für sich bestehende Lebensthätigkeit im Thiere, die wieder nach außen und nach innen sich wendet, das Individuum als solches oder die Gattung bestimmend. Die Richtung der einen Thätigkeit geht auf Indivi-

---

Δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὀνείρων·
αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχαται, αἱ δ' ἐλέφαντι·
τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,
οἵ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες,
οἳ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε,
οἵ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδηται.
Hom. Od. XIX., 562—567.

dualisirung, Abschließung und „Fürsichleben", die der andern ist dem allgemeinen Weltleben und dem „Füreinanderesbestehen" zugewendet. Je ausgebildeter die Ordnung der Thiere ist, um so höher organisirt und um so bestimmter ausgeprägt finden sich die beiden Richtungen; die eine derselben ist in der Stimme, die andere durch die Fortpflanzungsorgane gebildet. In dem einen findet sich das Thier in einem innern und einheitlichen Moment, das alle Thätigkeiten zusammenfaßt. Der Ausdruck des thierischen Gefühles, seines Behagens und Mißbehagens liegt in der Stimme. Dagegen ist in dem andern ein allgemeiner Zug nach der Natur als Trieb der Vervielfältigung und Zeugung ausgedrückt. Das thierische Leben, für sich bestehend, und den Gesammtzustand des für sich Bestehens durch den Ton der Stimme kundgebend, sucht zugleich auch an dem allgemeinen Naturleben seinen Theil zu haben, und in die Wurzel der allgemeinen Thätigkeit durch die Fortpflanzung seines eigenen Wesens hinabsteigend, wird es als ein Glied des ganzen Weltlebens sich finden. Beide Thätigkeiten aber sind im Thiere dem bewußtlosen Instinkte hingegeben, aber auch von diesem Instinkte überwacht, daß die eine nicht die Individualität, die andere nicht die Art verläugne, obwohl auch hier eine Ausartung eines ursprünglich geordneten Zustandes nicht zu verkennen ist: „Alles Fleisch hat seine Wege verdorben auf Erde." Die Stimme ist daher im Thiere bloß leibliches Gefühl, und erleidet bei allen Modulationen der Töne keine eigentliche Veränderung, findet keine inwohnende Bedeutung. Ebenso wird die Zeugung, an den Gegensatz der Geschlechter gebunden, als bloßer Trieb und ohne Uebergang in eine eigentliche Selbstbestimmung erscheinen. Es ist hier das höchste Walten des thierischen Instinktes, und beide Thätigkeiten erscheinen nicht mehr als dienende Organe, sondern als höchster Zweck des ganzen thierischen Organismus. Auch im Menschen findet sich nach seiner thierischen Kraft beides wieder; indem es aber hier als dienend einem höhern Leben und Wollen untergeordnet ist, erhält es einerseits eine höhere Organisation und andrerseits eine tiefere Bedeutung. Indem mit der Stimme die geistigen Thätigkeiten, der Verstand und die Vernunft, sich einen, erscheint sie nicht mehr als bloßer Ton, der das sinnliche Gefühl kund

gibt, sondern als bedeutsames Wort und lebendige Sprache, in welcher auch die geistige Thätigkeit sich offenbart. Indem dann das Fortpflanzungs-Vermögen dem höhern freien Willen sich unterordnet, wird hier selbst die seelische Neigung und die geistige Liebe an die Stelle des sinnlichen Triebes sich setzen können. In dieser höhern Bedeutung ist dann auch durch die beiden Thätigkeiten die Fortdauer und Erneuerung des Menschengeschlechtes bedingt, und zwar durch die eine, die Sprache, die Erneuerung der Persönlichkeit, und die Fortdauer des individuellen Lebens, durch die andere die Erneuerung der Art, und man könnte die erste eine Zeugung nach Innen, die zweite eine Zeugung nach Außen nennen.

§. 67. Bedeutung der Sprache.

In dieser Weise polarisiren sich also wieder diese beiden Lebensthätigkeiten, und zwar so, daß die äußere Polarisation in dem Gegensatze des Geschlechtes ihre weitere Ausbildung findet. In der Sprache aber ist dieser äußere Gegensatz aufgehoben, und es besteht nur noch ein innerer als aktive und passive Thätigkeit derselben. Durch sie tritt der Mensch in eine geheimnißvolle Verbindung mit der Natur und dem Geiste. Der Geist wird Natur im Worte, die Natur wird zu einem Geistigen durch die Zeugung. Es ist zuerst das Wort Thatsache des freien Bewußtseyns nach außen hin. Ohne eine innere Thatsache wäre aber jene äußere nicht möglich, und eben weil das Wort der äußere Ausdruck jener innern Thatsache ist, ist es nicht bloß Stimme, die da Ton und Klang, sondern die Bedeutung hat. Sobald die innere Anschauung ausgesprochen ist, hat sie Haltung, Stoff und Form, also Inhalt gewonnen, und ist somit eine wirkliche Sache geworden. Deßwegen ist das Wort auch von so großer Bedeutung für Natur und Geist, und der Mißbrauch desselben ein wesentlicher Verlurst für den geistigen Gehalt, und eine folgenreiche Trennung des innern Zusammenhanges von Geist und Natur mit dem Menschen.

§. 68. Das geschlechtliche Verhältniß.

Die zweite Thätigkeit der Fortpflanzung hat auch eine äußere Polarisation in den Geschlechtern gefunden, und zwar findet sich

in dem männlichen Geschlechte der positive, in dem weiblichen der negative Pol. In dem erstern ist aktive Thätigkeit, in dem zweiten passive Duldung vorherrschender Charakter. Es knüpft sich hier also an den leiblichen Gegensatz unmittelbar auch ein seelischer an, mit welchem dann auch ein geistiger in die nächste und unmittelbarste Beziehung tritt. Selbst der sinnliche Trieb zeigt sich als dem thierischen Leben übergeordnet, indem er nicht dem Instinkte unterworfen und an der Art haftend ist, sondern mit dem Willen sich einet und für die Wahl des Individuums sich bestimmt. Gerade diese Unterordnung des sinnlichen Triebes unter die seelische Neigung und der Neigung der Seele unter die geistige Liebe deutet auf das wahre Verhältniß dieses Zustandes, welches die Befreiung der niedern Beziehungen von ihrer Gebundenheit durch ein Höheres ist. Je mehr nun aber hier dieses Höhere mit dem Leiblichen in Beziehung tritt, um so verderblicher muß der Mißbrauch eines solchen Verhältnisses auf den ganzen Menschen wirken. Der Mensch ist in seiner höchsten und tiefsten Potenz durch einen solchen Mißbrauch verletzt, und die Natur wie der Geist geschändet. Wie nämlich durch die Sprache der Geist wirksam wird auf die Natur, so tritt durch die Zeugung die Natur in einen geheimnißvollen Verkehr mit dem Geiste im Menschen. Eine Einigung dieses Verhältnisses durch ein höheres Band, das durch die höchste Position, durch göttliche Anordnung, gesetzt ist, heiligt darum auch die Natur und den Geist.

3. Zeitliche Gegensätze.

§. 69. Hinweisung auf das höhere Lebensprinzip in der ersten Bildung des Menschenleibes.

Es weiset demnach die vorherrschende Innerlichkeit, die sich im Gegensatze des menschlichen Lebens mit allen vorausgehenden Lebensstufen als unterscheidenden Charakter herausstellt, auf einen höhern Zweck im Menschenleben hin, welcher in einem höhern, das Leibliche zum bloßen Grunde habenden Lebensprinzipe ruht. Das äußere Leben erscheint somit nur als die nothwendige Basis eines innern, welches durch dasselbe sich aussprechen will. Die Hinwei-

sung auf diese höhere Lebensproduktion ist auch in allen Stufen der zeitlichen Lebensentwicklung aufs deutlichste ausgesprochen. Mit der ersten organischen Bildung, wie sie noch im Leibe der Mutter vor sich geht, findet sich bereits die erste Ausbildung dieses Verhältnisses. Ein innerlicher Zustand ist auch hier schon vorherrschend vor den untern Organen und den zur Erhaltung des Lebens nothwendigern; vor dem Magen z. B. und dem Darmkanal bildet sich in dem Embryo zunächst der Kopf und im Kopfe ist wieder nicht der Mund das erste, sondern das Auge, das nicht für die unmittelbare Ernährung und Erhaltung des Lebens, sondern für einen noch ferneren Wechselverkehr eines seelischen Zustandes gemacht ist. Hier findet sich also bereits schon im ersten Entstehen des Menschen die Hinweisung auf das Vorherrschen des höhern Zweckes. Dieser Gegensatz von Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, wie er schon vor der Geburt sich bethätiget, findet sich dann sofort auch in gesteigerten Verhältnissen durch den ganzen Verlauf des Lebens.

§. 70. Die Altersstufen.

An die natürliche Erzeugung des Menschen schließt sich eine progressive Entwicklung aller seiner Lebenskräfte an. Was in das Raumverhältniß der Leiblichkeit eingetreten ist, bewegt sich alsbald nicht bloß in dem Nebeneinander der Potenzen, sondern auch in dem Nacheinander derselben, oder in der Zeit. Ein Steigerungs-Verhältniß wird also auch hier stattfinden von dem zeitlich Unentwickelten zu dem Entwickelten. Es bindet sich der Fortschritt dieser Entwicklung an das Lebensalter, das in seiner ersten Stufe als Kindheit erscheint, von welcher es in weiterer Bildung zum Knabenalter fortschreitet, aus welchem sich dann der Jüngling entfaltet, um zum Manne heranzuwachsen. Ist diese Stufe erreicht, dann tritt sofort wieder eine Abnahme der Lebensthätigkeiten ein. Das neue Leben, das sich an dessen Stelle setzt, verdrängt das Vorausgehende, wie in der Pflanze die erste Individualität abstirbt, sobald sich in dem Samen die Potenz eines neuen Lebens gebildet hat. Dieses Eintreten eines neuen Lebens ist durch den Begriff des Lebens selber schon gegeben. Das Leben kann nur eine beständige Erneuerung seyn, und wenn daher schon im Thierleben durch den

geschlechtlichen Gegensatz eine fortwährende Erneuerung des Lebens sich begründet, welche Erneuerung sich aber noch in keine innere Einheit zu sammeln vermag, sondern bloß in der Fortpflanzung der Art ohne Fortbestehen des Individuums besteht, und vielmehr die allmähliche Auflösung des Individuums verursacht; indem in dem Pflanzenleben die Erscheinung des neuen sofort das ältere verdrängt, im Thierleben aber noch eine zeitweilige Fortdauer und mehrfache Erneuerung statt findet: so wird im Menschen, in dem diese ganze Entwicklung in ein höheres Leben eingeführt ist, auch noch eine höhere Generation sich bilden. Jenes äußere Leben wird nie das innere sich unterwerfen, und auf dessen Vernichtung seine eigene Dauer gründen können, sondern dem innern überhaupt als Organ beigeordnet, wird es ihm auch zur Bildung des höhern Lebensbestandes und zur Uebergangsform aus dem zeitlichen in ein unsterbliches Leben dienen, und durch sein äußeres Absterben sofort die Bildung der innern Thätigkeit begründen helfen. Dieses Uebergangsleben ist in seinem Wechselverhältniß der fortwährenden Fortbildung und Erneuerung des höhern Lebens durch ein niederes, wie in dem Stufengange der Organisation, so auch in dem ganzen Entwicklungsgang des zeitlichen Lebens ausgeprägt.

§. 71. Gegensatz von Leiblichkeit und Körperlichkeit.

Aus dem sich bildenden Körper, der seine Bildung jenem Verhältnisse zu danken hat, gestaltet sich ein innerer und höherer Leib. Der Körper ist die irdische Basis des Leibes. Insoweit das leibliche Leben an den Stoff gebunden ist, wird es als körperliche Hülle angeschaut. Der Körper aber, als Einheit der materiellen Theile des Lebens, verschwindet theilweise, und ergänzt sich wieder von Neuen. Die Theile lösen sich auf und setzen sich wieder an, und man darf annehmen, daß im Durchschnitt von drei Jahren, was die äußern Theile betrifft und den organischen Stoff, ein ganz neuer Körper an die Stelle des alten getreten ist. Das eigentlich Materielle ist verschwunden; der Mensch hat einen andern Körper bekommen, aber das höhere, das die Materie Be-

herrschende und Gestaltende ist nicht vergangen, und der Mensch ist derselbe geblieben. Weder das Leben ist mit der scheidenden Materie entwichen, noch auch die Form des Lebens, der Leib. Vielmehr war dieses Aufgeben des einen die Grundlage eines höhern über den hinscheidenden Körper sich erbauenden Leibes. Von einer solchen Innerlichkeit des Leibes gibt schon das Auge Zeugniß, in dessen Blick sich die Bewegung des innern Lebens offenbaret. Die Gewalt des Auges im Menschen ist daher unbeschreiblich groß, weil sich durch dasselbe die Totalität des innern Lebens am freiesten offenbart. Durch das Auge ist nicht bloß der weiteste Aus- sondern auch der tiefste Einblick in das Leben gegeben. Im Auge spricht die Seele. Das Bild von einem sprechenden Auge ist daher ein bezeichnendes, ein sprechendes Bild. Im Auge des Menschen lesen wir häufig seine Seele. Auch das Thier kennt die Macht des menschlichen Blickes. Ohnmächtig vor der innern Lebenskraft, die aus dem Auge strahlt, weicht daher oft das stärkste Raubthier vor dem Blicke des Menschen. Aeußerlich stärker fühlt es dennoch, Auge dem Auge gegenüber, die innere Ohnmacht. Ebenso drückt diese Leibbildung, die aus dem seelischen Leben hervorgeht, und mit dem geistigen noch zusammenhängt, selbst in den Zügen des Gesichtes sich aus. Hier prägt die Leidenschaft des Menschen, die in der Seele herrscht, hier prägt sein Charakter, in welchem die geistige Richtung sich spiegelt, sich ab. Auf diesen Grund haben die Physiognomiker ihre Lehren erbaut. Ein allgemeiner Bau der Leiblichkeit muß in allgemeinen Umrissen die schlummernden Kräfte im Menschen bezeichnen. Allein dieses erste Ansich des Wechselverhältnisses zwischen der innewohnenden belebenden Seele und ihrem Organ, dem Leibe, ist eben nur ein allgemeines, aus dem die verschiedenartigsten Entwicklungen hervorgehen können. Diese werden nun allerdings nicht ohne Wirkung auf die Leiblichkeit, insbesondere auf den Sitz der Leidenschaften, auf das Gesicht seyn. Auch kann man von manchem Gesichte allerdings die Leidenschaften herablesen, die über dasselbe hinweggegangen sind. Allein die Leiblichkeit besteht doch bereits als eine gebildete; die Einflüße von Außen wirken gleich-

falls störend auf jene Bildungen ein, und so wird diese Wechselwirkung nur höchst unvollkommen sich herstellen und würde in pedantischer Ausführung zu steten Mißverständnissen Anlaß geben. Ursache und Wirkung sind hier nicht äquivalent, und lassen daher auch keinen gültigen Schluß von der einen auf die andern zu. Was aber äußerlich sich nicht bilden kann, muß innerlich sich bilden. Auf den Grund des alten baut ein neuer, bleibender Leib sich auf, an den das Leben sich bindet. Wenn also die Schrift von einer Auferstehung des Leibes redet, so ist der Glaube an ihr Wort auch durch die Analogie der ganzen natürlichen Entwicklung auf die auffallendste Weise bekräftigt. Wie in dem Körper der Leib seine Wurzel schlägt, und daraus mit neuer Kraft und in einer höhern Potenz emporwächst, so erblüht auch aus dem Tode die Auferstehung. Aus diesem Absterben des zeitlichen Lebens wird darum in gleicher Ordnung ein neues, höheres Leben hervortreten. Das Heimweh nach einem bessern Leben ist das Aufgehen einer innern Sonne, wenn dem leiblichen Auge die äußere allmählig erlischt. Der Ueberblick in ein anderes Leben, wie er sich im höhern Alter und vorzüglich bei Sterbenden als eine eben so häufige als natürliche Erscheinung wahrnehmen läßt, ist das Hereinragen des neuen beginnenden in das allmählich verbleichende alte Leben, das dem neuen zum Uebergang diente. Das Leben kann nicht untergehen, und wenn auch der Körper verschwindet, das Leben selbst hört nicht auf, sondern kehrt entweder, wenn es der Ausfluß einer allgemeinen Lebensthätigkeit war, in den Kreislauf des allgemeinen Lebens zurück, oder besteht, wenn es ein freies und selbstständiges gewesen ist, selbstständig und frei wieder fort.

C. Verhältniß des Menschen zur Natur.

§. 72. Einheit des Natur- und Lebensgrundes.

Aus allem Vorausgeschickten ergibt sich von selbst, wie der Leib des Menschen alle Richtungen, alle Kräfte, alle Entwicklungsstufen der Natur in sich aufnimmt, in einen bestimmten Mittel-

punkt vereinigt und fixirt, und so ein Siegel des ganzen Universums ist. Aber eben in dieser Einheit aller Verhältnisse der Natur in der Leiblichkeit des Menschen begründet sich auch der Unterschied des Menschen von der Natur. Er stellt sich dadurch nicht bloß als die höchste Stufe, sondern auch als die alleinige Stufe der ganzen Entwicklung dar, in welcher die wahre Einheit der sonst getrennten, und bestimmte Ordnung der sonst geschiedenen Thätigkeiten nach ihrem wahren Verhältnisse sich findet. Noch mehr aber ist dieser Unterschied dadurch begründet, daß dieses ganze leibliche Leben im Menschen einem höhern unterworfen ist, dem es als bloßes Organ dient, und daß dieses Leibesleben immerdar auf ein es beherrschendes seelisches und geistiges hinweist, und selbst vergänglich und unselbstständig einem unvergänglichen und selbstständigen zur Basis und Wurzel des Wachsthums dienen muß. Die Einheit der innern Lebenskraft, des lebenden geistigen Prinzipes mit der äußern leiblichen müßte in ihrer Vollkommenheit eine unauflösliche Einheit und Verbindung der Leiblichkeit mit dem innewohnenden Geistigen begründen. Denn wenn der Leib entsprechendes Organ des Geistes ist, so ist kein Grund der Trennung vorhanden. Dem Geist wäre vielmehr mit dem Leibe das bestimmt abgrenzende und daher das Leben fixirende Element genommen. Eine vollständige Losreißung von aller Leiblichkeit ist daher für den Geist nicht möglich. Jederzeit wird eine Rückkehr zur Leiblichkeit, auch wenn er sie verlassen hat, wieder dem menschlichen Geiste, damit er als menschlicher, individueller, in sich bestimmter, und in dieser Bestimmtheit des eigenen Lebens sich offenbarender existire, nothwendig seyn.

§. 73. Mögliche Entgegensetzung beider.

Eine mögliche Trennung des belebenden Geistes von seinem Organ, dem Leibe, wird aber bedingt durch die vorausgehende Verläugnung der innern Wahrheit, die als einigender Lebensgrund dem Geiste innwohnt. Dadurch wird der Zwiespalt im Geiste ponirt, im Leibe nothwendig. Krankheit und Tod des Leibes

sind die nothwendige Folge eines solchen innern Gegensatzes. Die in sich einige Leiblichkeit kann nicht mehr dem innern Widerspruche dienen. Das Licht ist nicht mehr allein, darum ist die Finsterniß auch ins leibliche Leben eingetreten. Diese Innerlichkeit bildet das Leben nach sich. Bis zur vollen Durchbildung und Wieder-Ausgleichung herrscht der Zwiespalt zwischen beiden, der sie einander gegenübertreten läßt. Eine volle Ausgleichung ist nur möglich durch die endliche Scheidung beider, die einer schließlichen Wiedervereinigung vorausgeht. So entstehen die dem wahren Leben widersprechenden Zustände der Krankheit und des Todes.

§. 74. Höchste Einheit beider.

Wäre der Geist im rechten Centrum, so müßte die vollkommenste Harmonie und Durchbildung des innern Lebens durch das äußere Statt finden: der Mensch wäre unsterblich. Eine solche Rückkehr setzt dann von selbst eine der Individualität des geistigen Lebenselementes vollkommen entsprechende Leiblichkeit. Leib und Geist müssen in letzter Vereinigung sich vollkommen äquivalent werden. Der Geist muß im Leib sich ungehindert darstellen, und in allen seinen Bestimmungen des eigenen Wesens in dem Leibe und durch ihn sich offenbaren. Jede Hülle fällt. Ein Verbergen des innern Lebens ist unmöglich. Der Gedanke und der Wille schimmern durch den Leib hindurch. Alles Verbergen hört auf, weil es nicht mehr nothwendig und nicht mehr möglich ist. Eine volle Trennung ist auch jetzt nicht möglich, aber doch eine partielle und zeitliche. Aber auch in dieser ist die beständige Hinweisung auf das höhere unsterbliche Leben jederzeit klar ausgesprochen. Der Mensch ist daher allerdings leiblich, d. h., das Naturleben in sich tragend. Aber diese Leiblichkeit ist nur das dienende Element, das durch das höhere Lebensprinzip in ihm wahres Bestehen, innere Einheit, höhere Bedeutung erlangt. Die Natur lebt in dem Menschen. Der Mensch ist der Träger des eigentlichen Lebens. Ohne

ihn ist die Natur seelenlos und leblos. Er erklärt und versteht die Natur, denn in ihm wohnt auch ein höheres, die Natur beherrschendes Prinzip, der Geist. Auch ihn sucht die Wissenschaft in seinem Wesen zu erkennen, aber diese Erkenntniß liegt nicht mehr im Umkreis der Somatologie, sondern gehört der auf einem andern Grunde ruhenden Pneumatologie an.

Zweiter Theil der Seelenlehre.

Die

Pneumatologie.

I. Ausgangspunkt der Pneumatologie.

a. Vorläufige Bestimmungen.

§. 75. Verhältniß des geistigen Elementes zum leiblichen und seelischen.

Dem Leibe des Menschen steht der Geist als innerstes und höchstes Lebenselement gegenüber, und zwischen beiden entgegengesetzten Elementen liegt die Seele, als die Einigung und Vermittlerin beider Gegensätze. Von unten aufsteigend finden wir zuerst im Menschen das Leibes-Leben; auf dieses folgt dann als nächst höhere Potenz das seelische Leben, und auf der höchsten Stufe des Lebens wohnt der Geist. Dieser natürlichen Stufenfolge gemäß sollte nun auf die Lehre von der Leiblichkeit des Menschen die Lehre von der Seele folgen. Allein die Wissenschaft kann dieser anscheinend natürlichsten Folgenreihe keine Folge geben, weil dadurch die innere Einheit des wissenschaftlichen Fortschrittes aufgehoben wäre. Die schon in der Somatologie entwickelten Gründe, daß die Lehre von der Seele nicht voranstehen, nicht den Ausgangspunkt der Entwicklung bilden könne, haben auch in diesem zweiten Theile ihre Geltung nicht verloren; ja sie geben vielmehr die Gewißheit, daß die Lehre von dem seelischen Elemente nur am Ende der wissenschaftlichen Entwicklung stehen könne. Nur von dem an sich Bestimmbaren kann die Wissenschaft ausgehen, um zu dem Unbestimmten fortzuschreiten.

§. 76. Stellung der Pneumatologie.

Wie nun die Leiblichkeit im Leben ihre Kräfte nach außen hin entfaltet, und auf dem an sich bestimmten Grunde des irdischen Daseyns ruht, so ist auch der Geist der für sich bestehenden Kraft seines Lebens gewiß, und gibt seine Eigenthümlichkeit kund, weil

er auf dem entgegengesetzten Elemente des Seyns über dem Daseyn ruht; die Seele aber, in der Mitte von und Mittlerin zwischen beiden, kann in ihren eigenthümlichen Lebensfunktionen erst dann erschaut werden, wenn die für sich bestimmbare Eigenthümlichkeit der entgegengesetzten Elemente, zwischen denen sie sich eingewohnt, und die sie vermitteln soll, erkannt und vermittelt sind. Das Mittel von zwei Gegensätzen kann erst dann klar erkannt werden, wenn die Gegensätze, die vermittelt werden sollen, zuvor bestimmt sind. Dieses Gesetz der Erkenntniß hat bereits die Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntniß als allgemein geltend ausgesprochen. Schon die subjektive Bedingung aller wissenschaftlichen Erkenntniß würde daher auch in der Seelenlehre auf diesen Entwicklungsgang hinweisen, der die Lehre vom Geiste zuerst, als im Gegensatze zu der Leiblichkeit, und darauf das vermittelnde Glied in der Lehre von der Seele dargestellt wissen will; wenn nicht in ihr auch die objektive Seite denselben Weg andeuten, und so in ihrer Uebereinstimmung mit dem subjektiven Grunde den nothwendigen Entwicklungsgang von selbst bezeichnen würde. Jene Urkunde, die uns über das Wesen des Menschen den ersten Aufschluß ertheilt, hat nemlich das Verhältniß der Lebensstufen zu einander gerade in dieser, auch durch die wissenschaftliche Methode subjektiver Weise bestimmten Ordnung aufgezählt, und dadurch die natürliche Verbindung der Theile mit objektiver Gewißheit angezeigt. Nachdem nämlich jene Urkunde die Bildung des Menschenleibes aus der Erde erzählt hat, fährt sie fort, das Einhauchen des geistigen Elementes als nächste Folge beizufügen, und dann erst gibt sie als dritte Stufe die seelische Einheit beider an. »Formavit Deus hominem de limo terrae, et spiravit in faciem ejus spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem.« So wird also die Stellung der Pneumatologie und ihre unmittelbare Folge auf die Somatologie sowohl von der subjektiven Seite der allgemeinen Erkenntnißform, als auch von der objektiven Seite des Erkenntnißgrundes bestimmt.

b) Wirklicher Ausgangspunkt der Pneumatologie.

§. 77. Objektive Bestimmung dieses Ausgangspunktes.

Von jenen beiden Beziehungen wird auch der Ausgangspunkt der Pneumatologie sich bestimmen lassen. Indem das pneumatische Leben im Gegensatz mit dem somatischen erscheint, wird es sich auf einem, dem Grunde der Leiblichkeit entgegengesetzten Grunde auferbauen. Wie jenes, das leibliche Leben, aus der Natur heraus sich bildete, so wird dieses in der Uebernatur sich finden, also einer Natur angehören, die der irdischen Natur diametral entgegengesetzt ist. Jene Ordnung des leiblichen Lebens, die aus der Grundzahl der Erde, aus der Vierzahl sich gebildet hatte, kann nicht mit in die geistige Welt herüber treten. Das Grundverhältniß muß ein anderes werden. Dem Ausgangspunkte der irdischen Natur gerade gegenüber steht aber die göttliche Kraft, und auf diese werden wir als auf den wahren Ursprung, und den rechten, einzig möglichen Erklärungsgrund des geistigen Lebens im Menschen durch den Gegensatz hingewiesen, in dem der Geist mit dem Leibe sich findet. Auf diesen Ursprung wird aber die Untersuchung mit Bestimmtheit verwiesen durch die mehrfachen Aussprüche jener Urkunde, welche wir gleich anfangs als den entscheidenden objektiven Erkenntnißgrund der ganzen Seelenlehre anerkannten. Wenn nämlich in der öfters angezogenen Stelle: »Formavit etc. bei der Leiblichkeit von einem f o r m a r e die Rede ist, beim Geiste aber bloß von einem s p i r a r e von Seite des Schöpfers gesprochen wird, so ist in diesem Unterschied der Rede schon der diametrale Gegensatz beider Elemente des menschlichen Wesens bezeichnet. Der Leib wird in dieser Erzählung betrachtet als etwas bereits Gebildetes und also in seiner Bildung Unfreies; der Geist aber erscheint als in seiner Bildung sich selbst überlassen, als in sich frei und selbstbildend. Es wird darum der Mensch auch vom Schöpfer zum Herrn der übrigen juxta species suas (Gen. 1, 25.) gebildeten Geschöpfe erklärt. Mit bestimmten Worten aber wird dieser Unterschied von Geist und Leib und der Ursprung des Geistes aus einem, dem irdischen entgegengesetzten Lebensprinzipe ausgesprochen durch die folgenden Worte: »Et ait: faciamus

hominem ad imaginem et similitudinem nostram," v. 26. u. v. 27 "et creavit Deus hominem ad imaginem suam;" (und mit emphatischer Wiederholung) "ad imaginem Dei creavit illum." Hiemit ist der höhere Grund, in welchem die wahre Erkenntniß des menschlichen Lebens in seinem höchsten Prinzipe, in seiner geistigen Natur erkannt werden mag, ausgesprochen. Nun steht es klar vor dem forschenden Geiste, daß er nur in Gott und durch Gott, im Anschauen der göttlichen Offenbarung sich selbst erkennen kann.

§. 78. Subjektive Bestimmung desselben.

Die große Aufgabe, welche die alte Philosophie in ihrem γνῶθι σαυτόν sich selbst gesetzt hatte, war ihr eben zu groß, konnte nicht von dem Standpunkt des eigenen Selbst allein gelöst werden. Sich selbst durch und aus sich selbst vollkommen kennen zu lernen, ist eine an sich unmögliche Aufgabe, ist der Versuch, ohne festen Punkt außer der Welt die Welt bewegen zu wollen. Wie kann der Mensch in seiner Natur sich selbst vollkommen kennen lernen, wenn er eben selbst in dieser Natur ganz befangen und festgehalten ist? Die Natur ist eben ein von einem Andern Bestimmtes und nicht ein sich selbst Bestimmendes. Was sich vollkommen selbst bestimmt, hat keine nothwendige Schranke, hat also keine Natur. Es ist überhaupt das Seyn nicht bloß an ihm haftend, sondern es ist sein eigenes Selbst. Der Mensch wird sich selbst erkennen, wenn er in einem Höhern sich schaut. Die Offenbarung des göttlichen Wesens ist das Prinzip seiner Selbstschauung und Selbsterkenntniß.

§. 79. Subjektiv-objektive Bestimmung.

Ist aber in der Offenbarung dem Menschen das Grundprinzip seiner innersten und höchsten Lebensgestaltung aufgeschlossen, hat er den erklärenden Grund gefunden, von welchem die einzelnen Bewegungen und Verhältnisse seines Lebens durchdrungen sind, so daß er das Einzelne aus jenem Centrum vollständig überschaut: dann ist er in jenem Prinzip seiner selbst gewiß geworden, und das Prin-

zip, wenn auch erst nur ein entlehntes, ein Geschenk von höherer Hand, ist in dieser Ueberschauung sein Eigenthum geworden. Indem er seiner in jenem göttlichen Grunde gewiß wird, wird er auch Gottes gewiß. Was ihm zuerst als Grund der Erkenntniß vorgeschwebt, das ist nun in der Durchführung durch die einzelnen Glieder in diese selbst eingetreten, ist zur Seele des Ganzen geworden, die nun in allen Gliedern waltet und wirket, weil sie dem Ganzen sich eingewohnt. In der Offenbarung ist das Prinzip aller Erkenntniß und Wissenschaft ein gegebenes; in der Anwendung und Aneignung des Prinzipes wird es ein eigenes. Jede Entwicklung ist nur von einem an sich stabilen und sichern Grunde aus möglich. Dieser Grund ist nicht die Entwicklung, aber die Lebensentwicklung ist nicht ohne jenen Grund, und sobald sie begonnen hat, gehört der Grund mit zu ihrer Bewegung, ist ein wesentliches Glied der ganzen Lebensentfaltung. So sah die Geschichte sich von jeher genöthigt, einen noch nicht geschichtlichen Grund vorauszusetzen. Denn Geschichte ist nur möglich, sobald ein bereits Vorhandenes durch das Nacheinander der Zeitfolge sich hindurch bewegt. Dieses Vorausgesetzte aber ist eben ein noch nicht Historisches. Will die Geschichte davon Kunde, so kann sie dieselbe nicht aus sich selbst haben, sondern muß sie anderswoher bekommen. Sie ist also genöthigt, dieses Vorhandene sich vorauszusetzen. Diese Voraussetzung kann nun entweder eine von einer andern Macht gesetzte, oder eine von dem Erzähler erdachte oder fingirte seyn. Das erste ist Offenbarung, das zweite Mythe. Jede Geschichte beginnt mit Offenbarung oder Mythus. Beide aber müssen in der Entwicklung selbst mit der Geschichte verschmolzen werden, weil sie eben der Ausgangspunkt sind, ohne welchen die weitere Entwicklung von vorne herein unmöglich wäre. Der gleiche Fall ist mit der organischen Entwicklung der Erkenntniß oder der Wissenschaft. Sie ist die innere Geschichte des Lebens. Ihr Ausgangspunkt liegt gleichermaßen außer ihr. Er ist entweder bloß willkürlich erdacht, bloß vorausgesetzt, oder von einer höhern Weisheit ponirt und dem Menschen als Ausgangspunkt gegeben; er ist Hypothese oder Offenbarung. Die eine ist in sich positiv und gewiß, die andere in sich negativ und

ohnmächtig, ist ein Versuch, vor dem Seyn zu seyn, vor dem Erkennen zu erkennen. Die Wahl zwischen beiden kann daher nicht schwer seyn, wenn man das Wahre will. Der erste Grund des Erkennens muß also mit dem Willen ergriffen werden. Reiner Wille ist von wahrer Philosophie unzertrennlich. Wo der Wille fehlt, irrt auch der Gedanke. Er ist die einzig richtige Position der wahren Erkenntniß. Wie aber die wahre Erkenntniß vom reinen Willen ausgeht und auf ihm ruht, so wird der Wille auch wieder von der Erkenntniß gebildet, bereichert, und zum rechten, vollen Bewußtseyn seiner selbst geführt. Dieß ist der Gang jeder menschlichen Entwicklungsgeschichte; von einem höhern aber noch unaufgeschlossenen Grunde ausgehend und durch die Mannigfaltigkeit hindurch wandernd findet sich zuletzt die Einheit. Denselben Weg geht nun auch die Wissenschaft, indem sie vom unaufgeschlossenen, bloß geliehenen und gewollten Grunde zum entwickelten Bewußtseyn übergeht, um in dieser Entwicklung den Ausgangspunkt, das Prinzip wieder zu finden, aber als ein im Besondern bekräftigtes und erprobtes, als ein mit dem eigenen Leben vollständig einsgewordenes, das gegeben und gewonnen zugleich, geschenkt und erworben, Gabe und Eigenthum ist. An die Offenbarung sich hingebend wird die Erkenntniß ihre Freiheit und Selbstständigkeit nicht verlieren, sondern nur im positiven Grunde sie bestätigen.

Die Erkenntniß Gottes wird den Menschen zur Selbsterkenntniß führen, damit in dieser Selbsterkenntniß die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung in ihrer Tiefe und Herrlichkeit nur um so lebendiger dem Menschen sich aufschließe. Beide werden und können sich einander nicht widersprechen, sondern müssen sich gegenseitig entsprechen, und in diesem Gespräch miteinander sich nur um so lebendiger und bestimmter aussprechen.

II. Das Wesen des Geistes.

a) Die Offenbarung des göttlichen Geistes.

§. 80. Die Persönlichkeit Gottes.

Indem es von dem Urbilde des Menschen in der Offenbarung heißt: „Gott schuf Himmel und Erde", so ist mit diesem Worte gleich von vorne herein auf das Wesentliche des christlichen Lebens- und Glaubensbewußtseyns hingewiesen. Das Attribut des Schaffens kann nemlich nur einem in sich vollkommenen, in sich freien, in sich persönlichen Wesen zukommen. Die Welt ist von Gott geschaffen. Gott ist das oder vielmehr der allein Ursprüngliche, er ist von und durch sich selbst von jeher sich seiner Vollkommenheit bewußt. Nicht aus dem blinden Naturgrunde ist das Wesen Gottes herausgewachsen, wie die neueste Auflage der Naturphilosophie, in dieser Grundbestimmung ihrer ältern Schwester vollkommen ähnlich, uns bereden will. Zur Bestimmung des göttlichen Wesens kann nie etwas hinzutreten. Ist Gott nicht von Ewigkeit vollkommen, so ist er es nie. Ist Gott nicht das absolut sich selbst bestimmende Wesen, so ist er eben nicht Gott. Die Vollkommenheit des göttlichen Wesens kann nicht gedacht werden in der Beschränkung zeitlicher oder vorzeitlicher Entwicklung. Die Zeit oder wenigstens der Wechsel des Nacheinanderseyns wäre dann mächtiger als Gott. Die Welt wäre sofort nicht mehr wesentlich von Gott verschieden, denn sie wäre eben, wie der naturphilosophische Gott, dem Wechsel unterworfen. Im Prinzipe dieser Philosophie bleiben Gott und Welt stets identisch. Diese Philosophie bleibt daher, man mag sagen was man will, die Sätze drehen und wenden wie man will, in ihrem innersten Kerne unchristlich, und aller Schein ihrer Schale soll uns nicht täuschen. Wie aber diese Lehre im Gegensatze der christlichen steht, so findet sie sich auch in der Unmöglichkeit ihrer eigenen Begründung. Jedes wahrhaft zu Begründende fordert zum wenigsten einen Grund und ein Begründendes. Beides aber fehlt dieser Lehre. Der Grund wird als Grund ohnehin durch

den Ausgang der Erklärung der Natur von der Natur geläugnet. Das Wesen hat keinen Grund, ist der letzte Satz des ganzen Systems. Der Ungrund wäre somit eben auch der Urgrund. Mit dem Grund fällt dann auch das begründende Moment. Die Natur zu erkennen; wird eine mehr als natürliche Position, eine Stellung außer und über der Natur genommen werden müßen. Was in sich festgehalten wird, kann nicht reflektiren, denken, forschen über sich. Ist außer der Natur nichts, so ist eben auch kein über die Natur Reflektirendes, sie in ihrem Wesen Erkennendes. Sie bleibt der ewige finstere Grund der Nothwendigkeit. Wie will der Mensch über seine eigene Natur reflektiren, wenn er eben ganz in diesem Grunde gefangen und festgehalten ist? Der Krystall hat das Verhältniß der Axen, aber er erkennt es nicht; dieses Haben ist sein Seyn. Der Mensch, in dem finstern Grunde des Unpersönlichen festgehalten, hat diese Natur, aber er erkennt sie eben nicht mehr. Die Natur als nothwendige Eigenschaftlichkeit, als Bestimmungsgrund des Wesens aufgefaßt, kann nicht der letzte Grund des Lebens seyn. Das Seyn, als blindes aufgefaßt, wird, weil es eben ist, nur seyn. Die Bewegung, das Werden, und also noch mehr das Schaffen ist gänzlich ausgeschlossen. Das Seyn muß sich in seinem Grunde negiren, um jene ursprüngliche Natur zu verlassen. Woher es aber die Kraft und den Entschluß nimmt, sich zu negiren, bleibt dann ein unauflöslicher Widerspruch im Prinzipe.

§. 81. Substantialität Gottes.

Mit dem Begriffe des Schaffens ist daher die Freiheit und Persönlichkeit im Wesen Gottes schon vorhergesetzt. Die Natur ist als Natur, als nothwendige Eigenschaftlichkeit absolut in ihm aufgehoben. Sein Wille, seine absolute Freiheit ist die höchste Nothwendigkeit in ihm. Er ist nicht das Seyn, sondern der Seiende, der Herr des Seyns, und darum selbst wieder über dem bloßen Seyn, superessentialis, wie die ältere Mystik sich ausdrückte. Sein Wesen ist die absolute Substantialität, aus der alles Seyn, alles Leben hervorbricht, mit der die Persönlichkeit als unendliche Form eines unendlichen Grundes unzer-

trennlich vereint ist. Der Absolute ist auch absolut sich selbst bestimmend. Er bestimmt sich selbst. Der bestimmende und der zu bestimmende Grund, beides ist Er selbst. Wie aber diese ewige Selbstbestimmnng Gottes geschieht, das kann wieder nur durch seine Offenbarung erkannt werden. Jener erste Ausspruch der heil. Urkunde: „Gott schuf Himmel und Erde", der in dem Worte „schaffen" die absolute Substantialität und die absolute Freiheit, die Selbstbestimmung des absoluten Wesens durch den absoluten Willen, die Persönlichkeit Gottes verkündete, wird aber seinem weitern Inhalte nach durch die folgende Offenbarung erklärt.

§. 82. Die göttliche Dreieinigkeit.

Die Worte der Offenbarung sind es, welche uns das Geheimniß der göttlichen Dreifaltigkeit, der drei göttlichen Personen Einer (Natur und) Wesenheit, Einer göttlichen Herrlichkeit und Vollkommenheit erklären. Dieses höchste Geheimniß der Offenbarung ist zugleich der höchste Grund aller Wahrheit und aller Erkenntniß. Geheimniß aber ist es eben darum, weil alle Wahrheit in ihm begründet, die Fülle, die unerschöpfliche Quelle aller Erkenntniß in ihm gegeben ist, es selbst aber von keinem Grunde begründet, von keiner Tiefe außer sich selbst erschöpft wird. Wäre jene höchste Substanz nicht die unendliche, nur durch sich selbst erschöpfliche, nur sich selbst erkennbare, nur von sich selbst würdig geliebte, so wäre sie auch nicht mehr die schaffende, die, welche Alles in sich selbst seiend, die Welt durch den allmächtigen Willen aus Nichts hervorgerufen, also geschaffen hätte. Das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit ist daher Prinzip jeder Erkenntniß und höchste Voraussetzung derselben, ohne jedoch darum aufzuhören, Geheimniß zu bleiben. Es kann dieses Geheimniß so weit erkannnt werden, als es die übrige menschlich geschöpfliche Erkenntniß begründet, und dabei doch Geheimniß bleiben. Diese christliche Wissenschaft kann daher die höchste Klarheit der Erkenntniß anstreben, und doch den Glauben an das unergründliche göttliche Geheimniß bewahren. Ja gerade in diesem Geheimniß, in welchem jeder weitern Erkenntniß ein ewiges, Alles umfassendes

Prinzip zu Grunde gelegt wird, kann die Erkenntniß die höchste Klarheit erreichen.

b) Das Verhältniß der menschlichen Natur zum Schöpfer.

§. 83. Die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott.

Alles Seiende ist aus jenem höchsten Willen des dreieinigen Gottes entsprungen, und kann nur im Verhältnisse zu jenem, alles Seyn und Leben beherrschenden Urwesen sein Leben haben, und in der Erkenntniß jenes Verhältnisses seinem Wesen nach erkannt werden. Von der menschlichen Natur aber wissen wir aus doppeltem Grunde, aus dem objektiven wie subjektiven Erkenntnißgrunde, daß der Mensch Gott ähnlich sei. Es sagt nemlich das Wort der letzten Urkunde des Menschen: »creavit Deus hominem ad imaginem suam; und ebenso hat die erste Vermittlung der Erkenntniß überhaupt eine solche Aehnlichkeit des Menschlichen mit Gott in Anspruch genommen, indem von einem durchaus Verschiedenen nicht einmal eine Ahnung möglich wäre. Durch die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott ist die volle Gleichheit in demselben Maaße negirt, als die völlige Ungleichheit. Der Mensch ist geschaffen, also von Gott wesentlich und unendlich verschieden. Eine Aehnlichkeit muß aber denn doch noch vorhanden seyn. Diese Aehnlichkeit ruht aber nicht in der Substanz; denn die göttliche Substanz ist die unendliche, die ewige Herrlichkeit des absoluten Seyns und Lebens; der Mensch aber steht derselben als geschaffenes, begrenztes, und endliches Wesen gegenüber, ist, cum emphasi gesprochen, seiner Natur nach nicht wie Gott. Er hat bloß ein Seyn; also weil er es bloß hat, ist er es nicht, es ist bloß ein Attribut seines Wesens. Gott aber hat das Seyn im entgegengesetzten Sinn, als Herr desselben, er ist der Seiende, ist das Leben selbst, und daher der Seyn und Leben Gebende.

§. 84. Grund der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott.

Diese Aehnlichkeit finden wir im Persönlichkeitsgrunde des Menschen. Sich selbst bestimmen könnend, und in dieser Selbstbestimmung für sich seiend ist der Mensch Gott ähnlich. Im

Menschen ist also über dem Naturgrunde auch noch ein höherer, der Persönlichkeitsgrund, in welchem sein höheres Seyn, sein ewiges und unsterbliches Wesen besteht. Diese Persönlichkeit ruht aber im Menschen nicht auf einem absoluten, in sich freien und unendlichen Grunde, sondern auf dem Grunde des geschaffenen Seyns, oder des Daseyns. Dieser an sich finstere und nothwendige, weil nicht durch sich selbst bestimmte und sich selbst bestimmende Grund ist jener Ungrund, den die Naturphilosophie, unter welchem Namen nicht bloß die mit Vorzug so bezeichnete, sondern auch die beiden folgenden, von ihr ausgehenden Philosophien verstanden werden müssen, als Urgrund bezeichnete, und ihn zum göttlichen Seynsgrund erhob. Mit diesem Anthropomorphismus, der die Genesis des Menschen zu einer absoluten Genesis, oder zum göttlichen Werden und Seyn selbst machte, Zeit mit Ewigkeit, Welt mit Gott, die Natur mit der Substanz Gottes verwechselte, gibt aber, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, Zeugniß von dem tiefen Bewußtseyn des menschlichen Geistes, von seinem Ursprung und seiner Würde. Er wußte und weiß sich ewig und doch zeitlich, wesentlich und natürlich, an die Nothwendigkeit des Daseyns und ihren Wechsel gekettet, und doch frei und dem ewigen unveränderlichen Seyn angehörend. Diese Gegensätze suchte die Philosophie in der Hypothese jener absoluten Genesis des Geistes auszugleichen. Ist diese Ausgleichung nun aber auch nicht gelungen, so hat sie doch wenigstens Zeugniß gegeben von dem Bewußtseyn derselben im Menschen.

§. 85. Wesentliche Verschiedenheit und unendlicher Abstand des Menschen von Gott.

Was aber auf dem Standpunkte bloßer Natur nicht gelingen konnte, weil sie ohne höheren Grund bloße Mythe des vorgeschichtlichen Seyns geben konnte, statt Offenbarung desselben zu seyn, das wird auf dem höhern Grunde der Offenbarung um so eher möglich werden, als selbst jener Fehlgriff die christliche Auffassung jener Genesis des Menschen vorbereitet hat. Im Menschen ist allerdings eine Bewegung vom Grunde der Natur zum selbstbewußten Persönlichkeitsgrunde, aber nicht in Gott. Im Menschen kommt die Persönlichkeit erst zum Bewußtseyn ihrer selbst durch die Unter-

werfung des Naturgrundes. Diese Unterwerfung ist aber möglich durch das Festhalten an dem höhern Bewußtseyn der göttlichen Offenbarung. In Gott ist aber eine solche erst zu geschehende Unterwerfung unmöglich, weil sie aus Ihm eben so wenig, als mit Hilfe eines andern geschehen kann. Aus Ihm ist eine solche Einigung, die erst vorgehen soll, unmöglich, weil zwischen zwei absoluten Gegensätzen kein Einigungspunkt besteht, und mit Hilfe eines andern ist sie nicht möglich, weil dann eben dieses andere als das vereinigende, also beide beherrschende, folglich als das höhere Prinzip gedacht werden muß. Die Theogonie der Naturphilosophie ist eine Verwechslung des Göttlichen mit dem Menschlichen, wodurch das Göttliche gar nicht, und das Menschliche nur einseitig erfaßt wird. Indem aber im Menschen die Persönlichkeit erst aus dem Grunde des Daseyns zum vollen Bewußtseyn ihrer selbst auftaucht, läßt sie sich im Anfange nur als unvollendete, nur im Grunde ihrer Natur bestehende denken.

Die Persönlichkeit des Menschen ist daher an sich einfach, und gelangt eingehend in die Bewegung der Endlichkeit zur Einheit des Wesens. In Gott aber ist mit der Idee der Persönlichkeit auch die Dreiheit dieser Personen der Anschauung nahe. Die erste Person der Gottheit ist als persönlich sich selbst ewig gegenwärtig. Der Naturgrund ist ein nothwendiger, und hat kein Bewußtseyn von sich. In Gott aber ist keine Natur, also auch nicht die Natur, sondern die freie Persönlichkeit das Erste. Dieses erste, als erste Person gedacht, wird sich selbst in seiner vollkommenen Wesenheit erkennen. Dieses sich Erkennen, sich Anschauen der ersten Person ist ein persönliches, lebendiges, absolutes, ist das Denken und Aussprechen des eigenen Wesens, ist Er selbst als zweite Person, das Wort Gottes, als Sohn des Vaters. Im Sohne erzeugt der Vater die ewige Gleichheit seiner selbst. Es sind zwei in Einer Substanz und Herrlichkeit. Beide sind gleich ewig, denn der Vater kommt nicht erst nach und nach zu dieser Anschauung seiner selbst, sondern ist von Ewigkeit das Wort des eigenen Wesens aussprechend, den Sohn zeugend. Dominus dixit ad me: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Ps. II, 7. Beide sind gleich vollkommen, denn der Vater erkennt in dem

Sohn sich vollkommen wieder, der Sohn ist wie der Vater, nur ist der Vater der erste, nicht dem Anfange, sondern dem Prinzipe nach. „In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum.“ Joh. I, 1. Indem aber der Vater in dem Sohn nicht bloß sich selbst, sondern auch die Gleichheit seiner selbst als zweite Person, als seinen ewigen Sohn erkennt, und der Sohn auch in dem Vater sich selbst als in seinem Wesen schaut, entsteht in diesem ewigen Wechselgespräch des Vaters und des Sohnes ein drittes göttliches Wesen, den beiden Personen in Allem vollkommen gleich. Indem der Sohn in dem Vater sich anschauend, den Vater nennend sein ewiges Wesen in ihm wieder liebt, und der Vater im Sohn sein Wesen und den Sohn als vollkommen gleich mit sich erkennt und liebt, ist die Wechselliebe ein beiden vollkommen gleiches, ewiges, persönliches Wesen, der göttliche Geist, die dritte Person der Gottheit, die vom Vater und Sohn zugleich ausgeht. „Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus; Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus, Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Unus ergo Pater, non tres patres, unus Filius, non tres filii; unus Spiritus sanctus, non tres spiritus sancti, et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales; ita ut per omnia et Unitas in Trinitate et Trinitas in Unitate veneranda sit. Symbol. S. Athan. v. 20 — 25.

§. 86. Die wesentliche Beschaffenheit des menschlichen Geistes.

Die bisherige Entwicklung der philosophischen Prinzipien hat uns somit zur spekulativ errungenen Anschauung des im Christenthum immer gegenwärtigen Glaubenssymbolums geführt, und die gegebene Erklärung vermag in dieser Uebereinstimmung mit ihrem Grunde die spekulative Erkenntniß zum objektiven Wahrheitsgrunde zurückzubeziehen, und dadurch ihren Ursprung und ihren Stammbaum nachzuweisen. Damit soll aber keineswegs gesagt seyn, als sei mit einer solchen Darstellung das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit ergründet, sondern nur soviel soll damit gewonnen

seyn, in diesem Geheimniß, das die Genesis des menschlichen Geistes erklärende Prinzip wiedergefunden zu haben. Der Mensch wird in seiner Aehnlichkeit mit Gott erkannt durch seine Persönlichkeit, aber diese Aehnlichkeit ist nur eine ab- und ebenbildliche. Jene Dreiheit der Personen in Einer Substanz ewiger Herrlichkeit besteht in abbildlicher Weise im Menschen in der Einheit seiner Persönlichkeit, die auf den drei Elementen seines geschaffenen Seyns sich auferbaut. Gleichwie wir im Spiegel das Bild des Wesens in seinem Wiederscheine erblicken, nur mit veränderter Stellung des Ganzen, so erblicken wir nun im Menschen das Bild Gottes in der umgekehrten Stellung des Wesens. Das unsterbliche, ewige Element seines Wesens wird vollkommen seiner selbst mächtig und gewiß in der Einigung der beiden übrigen Elemente des Lebens und Daseyns, an welche es gebunden ist, in der Einheit der Persönlichkeit. Der Geist ist das ewige Element im Menschen; allein dieses Element wird nur dadurch seiner selbst vollkommen mächtig, daß es sich aus dem bloßen Grunde in die bewußte Herrschaft über die Natur durch selbstthätige oder persönliche Einigung mit dem Absoluten, Göttlichen, von dem es geschaffen und ins Daseyn gerufen worden ist, emporschwingt. Die rechte Freiheit ist erst mit der rechten Einheit aller Elemente im Grunde der Persönlichkeit gewonnen. Die dreifache göttliche Persönlichkeit besteht in dem menschlichen Geiste als Analogie, als Abbild ihrer selbst, nicht in der absoluten Herrlichkeit ihrer göttlichen Substanz, sondern bloß als Form des geistigen Seyns, als Grundlage der Persönlichkeit, als wesentliches Attribut des Geistes.

III. Die Eigenschaften des Geistes.

a. Attribute des Geistes.

§. 87. Allgemeine Bestimmung derselben.

Auch im Menschen ist ein unverwüstlicher Grund seines Lebens, ein erstes Prinzip seines Wesens, das ihn über die Natur und über den bloßen Wechsel seines Daseyns erhebt, und dieß ist sein ewiges Seyn. Mit diesem über die äußere bloß nothwendige

Form des Seyns, über das Daseyn erhabenen Seyn ist dann zugleich die Möglichkeit des Wiederscheines dieses Seyns, der Anschauung und Reflexion desselben, insoferne es ein Gegebenes und Geschaffenes ist, gesetzt. Neben dem Seyn ist Erkenntniß desselben. Ueber Beiden aber erbaut sich die Bestimmung des ewigen Grundes zu dem äußern Daseynsgrunde, die in sich bestehende Erhebung über den nothwendigen Grund des Daseyns, der im Willen gegeben ist. Das erste Verhältniß ist dem väterlichen Prinzipe entsprechend, als Grund und Voraussetzung der beiden übrigen. Das zweite ist der Spiegel des im Sohne sich selbst aussprechenden Vaters, und das Dritte, in beiden begründet und aus beiden hervorgehend, stellt als entsprechendes Nachbild der dritten Person der Gottheit, des göttlichen Geistes, sich dar.

Seyn, Erkennen und Wollen sind die drei wesentlichen Attribute des menschlichen Geistes, in seiner unsterblichen Natur. In ihnen ist der Ursprung des Menschen, seine Ebenbildlichkeit mit dem göttlichen Wesen abgespiegelt, und durch sie ist er über das bloße Daseyn erhaben, und dem höhern, unvergänglichen Seyn angehörig.

§. 88. Das Seyn.

Mit dem Grunde der Persönlichkeit ist auch dem erschaffenen Geist ein unzerstörbarer Grund, eine unsterbliche Natur gegeben. Das Daseyn ist etwas bloß Bestimmtes, und in dieser Bestimmung von einem andern Festgehaltenes; sobald diese Bestimmung, die ihm von außen kommt, aufhört, ist es in sich nichts mehr, der Geist aber ist auch in sich und für sich. Die Bestimmung kommt ihm nicht bloß von außen, er ist sich bestimmend, und hat somit eine unzerstörbare Basis seines Seyns in sich, die ihm nicht genommen werden kann. Das erste Attribut des Geistes, das ihn über die Fluth des Daseyns erhebt, ist sein unsterbliches Seyn. Der Geist nimmt als Gottes Hauch, nicht als Wort Gottes, sondern als sein Hauch, sein unausgesprochenes, erst im Daseyn sich selbst ansprechen sollendes und könnendes Wort, Antheil am ewigen Seyn. Die Erde und die äußere Natur hat diesem substantiellen Seyn gegenüber nur ein Seyn der Erscheinung. Die Welt ist nicht sich selbst Zweck, kann nicht für sich, sondern muß

nothwendig für einen andern seyn. Sie ist Mittel der Offenbarung des geistigen Seyns. Nur als Organ des Geistes ist sie geschaffen, damit der Hauch Gottes zu dem in irdischer Hülle sich aussprechenden selbstständigen Worte werden könne. Gott konnte die Welt nur um des Menschen willen geschaffen haben; denn wenn Gott schafft, so kann keine Nothwendigkeit, sondern nur die absolute Freiheit, seine Liebe, Ihn bewegen. Die Liebe aber wird und kann nichts schaffen, was keiner Liebe fähig ist, keine fühlt und keine geben kann; was nicht Liebe genießen und in göttlicher Liebe selig werden kann. Wenn die Liebe schafft, so schafft sie, um zu lieben und selig zu machen. Selig seyn aber kann nur, wer Liebe empfinden kann, wer in sich frei ist. Solche freie Wesen zu schaffen ist eine der göttlichen Liebe würdige That. Diese freien Wesen aber sind dennoch nicht absolut, sondern nur frei im Bestimmungsgrund ihres Wollens. Sie bedürfen daher eines Organes, dessen sie auch mächtig seien, sowie die Liebe des ewigen Seyns schaffend mächtig ist. Diesen freien Wesen wollte daher die schaffende Liebe auch das Mittel, ihre freie Thätigkeit zu offenbaren, geben, und hat darum die Erde geschaffen. Nur in der Verbindung mit dem Geiste hat daher das Irdische einen bleibenden Werth. Als Organ des Geistes ist es mit ihm vereint und mit ihm unsterblich. So ist der Leib dem irdischen Elemente entnommen, nur durch und mit dem Geiste dauernd und unsterblich. Alles Irdische muß von dem Geiste durchdrungen werden, um das wahre Seyn und Leben zu gewinnen. In ihm liegt daher bloß die Empfänglichkeit für jene Durchdringung von dem Geiste. Vom Geiste durchdrungen zu werden, dessen Natur, die aus dem Ewigen ist, in dieser Durchdringung anzunehmen, ist für den Leib wahres Seyn und unsterbliches Leben. Der Leib ist unsterblich, insoferne er mit dem Geiste unzertrennlich als vollkommen bereitwilliger, seinem Willen gehorchender, seinem innern Leben vollkommen tauglicher Diener verbunden ist. Der Leib, das Daseyn ist allerdings dem Geist inhärirend, aber es ist nicht sein Wesen. Der Geist muß sich aussprechen lernen in den Formen des Daseyns, in der Hülle der Nothwendigkeit, aber die Macht, die sich dieser Aussprache zu Grunde gelegt, ist eine höhere, ist der Ewigkeit angehörig, ist nicht bloß Da-

seyn, ist wirkliches Seyn, und die Bewegung in jenem Grunde, die Herrschaft über das Daseyn, die Durchdringung und Assimilation desselben mit dem Geiste, ist Leben. Dreifach ist die Form des geistigen Elementes: der nothwendige Grund seiner Selbstständigkeit und seines für sich Seyns im Daseyn; der ewige Grund seines Wesens im Seyn; die Wechseldurchdringung beider in seiner lebendigen Bewegung. Daseyn, Seyn und Leben sind die drei Relationen des ersten Attributes des Geistes, seines Seyns.

§. 89. Das Erkennen.

Ueber diesem ersten Attribute erbaut sich dann nothwendig ein zweites. Wie der Geist für sich ist, und nicht in der Nothwendigkeit des Daseyns verloren geht, muß er dieses seines Seyns im Für-sich-seyn sich gewiß werden können. Er muß von sich selbst wissen. Nur das bloß Nothwendige weiß nichts von sich. In diesem Wissen vom Seyn ist das Erkenntnißvermögen des Menschen begründet. Das Erkennen ist die Selbstbewegung des an sich ruhenden Seyns. In dieser Selbstbewegung ist das Seyn nicht aufgehoben; vielmehr ist das Seyn die Grundlage desselben. Allein diese Erkenntniß ist doch nicht mehr das Seyn, ist vielmehr als solche Gegensatz desselben. Um zum Wissen von sich zu kommen, muß der Geist aufhören, im bloßen Seyn ruhend zu bleiben; er muß von dieser Ruhe des Ansichseyns ausgehen, es verlassen, um ein anderes in sich zu setzen, was nicht mehr das Seyn ist. Dieser Gegensatz ist aber nur ein formeller. Der Geist kann das Seyn unmöglich ganz verlassen, sondern die Unbeweglichkeit des bloßen Seyns wird er aufgeben, weil das bloß unbewegliche Seyn auch ein undenkbares ist. Der Geist muß Anschauung seines Seyns und Wesens haben, sonst ist er eben auch nicht. Was von seinem Seyn nichts wissen kann, wie kann dieses überhaupt wahrhaft seyn? muß es nicht in der bloßen Bestimmung untergehen? Kann es anders, als bloß als etwas Bestimmtes existiren? Das bloß von einem Andern Bestimmte aber ist eben nicht wahrhaft; das Seyn gehört nicht seinem Wesen an und hört auf, wie die Bestimmung aufhört. Diese Anschauung seines Seyns ist aber, weil Anschauung,

nicht das Seyn des Geistes selbst. Der Inhalt dieser Bewegung ist allerdings wieder das Seyn. Das Wissen ist der Gegensatz des Seyns, indem es von ihm ausgeht, um es als ein Angeschautes in sich zu setzen. Diese Unruhe des Erkenntnißvermögens ist dem Menschen wesentlich, weil das Seyn, so lang er kein Wissen von ihm hat, ihm nicht als sein Seyn, ihm nicht als Wirklichkeit erscheinen kann. Diese Unruhe ist aber nicht bestimmt, Unruhe zu bleiben, in der Trennung von dem Seyn zu verharren, sondern in der Wiedervereinigung mit demselben die seiende, bleibende, unzerstörbare Ruhe des Seyns zu gewinnen. In dieser Vereinigung des Seyns und Wissens besteht das Bewußtseyn. Das Erkennen steht auf dem Uebergang vom bloßen Seyn zum Fürsichseyn. Der Geist ist nicht bloß, sondern er ist auch für sich etwas, ein Bestimmtes, in sich Freies und seiner selbst Gewisses. Im Erkenntnißvermögen wird der Geist das Seyn als ein eigenes erkennen, und es zu diesem Selbst zurückbeziehend gewinnt er das Selbstbewußtseyn. Die Vereinigung ist aber keine absolute, keine an und für sich seiende, sondern eine erst aus dieser Bewegung des Geistes hervorgehende, in ihr zur vermittelten Einheit sich entwickeln könnende. Als Vermögen ist das Erkennen noch kein wirklich seiendes, sondern ein bloß seyn könnendes, in der höhern Einheit sich im ewigen Seyn wiederfindendes. Das Erkenntnißvermögen kann in diesem Gegensatze mit dem Seyn auch das Nichtseiende zu erfassen suchen. Es wird freilich nie zu einer realen Umfassung kommen; allein die Bewegung nach jenem Nichtseienden hin ist wenigstens möglich. Jener sophistische Grundsatz, daß das Nichts gedacht werden könne, also wenigstens in Gedanken existire, folglich ein eigentliches Nichts gar nicht angenommen werden könne, fällt also in sich zusammen. Das Nichts kann allerdings nicht gedacht werden, denn es ist völlig eigenschaftslos, ja die absolute Negation aller Eigenschaft, und kann daher nirgends als Seiendes von dem Gedanken erfaßt werden, und zum realen Bewußtseyn werden. Aber es kann über das Nichts gedacht werden, freilich ohne daß dieser Gedanke jemals vom Geiste erfaßt werden könnte; ebenso kann etwas gedacht werden, was nicht ist. Aber ein solcher Gedanke ist eben nur die *formelle Bewegung* des Erkenntnißver-

mögens, insoferne dieses dem Seyn entgegengesetzt ist, nicht aber eine wirkliche, wahrhaftige Erkenntniß. Die Wahrheit ist das eigentlich Seiende, insoferne es von dem Erkenntnißvermögen umfaßt wird. Das Selbstbewußtseyn aber, das in dem Menschen erst zu einem vermittelten werden soll, ist in unvermittelter Potenz in dem Wesen des Geistes gegründet. Der menschliche Geist hat einen Grund der Bestimmung, ein Selbst, auf das jene Bewegung zurückbezogen werden kann; in ihm ist daher seinem Wesen nach Selbstbewußtseyn möglich. Er ist das einzige mit Selbstbewußtseyn begabte Wesen der irdischen Geschöpfe. Das Thierische hat nur eine Analogie dieses Bewußtseyns, insoferne es an den Menschen sich anknüpft. Der Hund des Ulysses erkennt seinen Herrn wieder, weil die geistige Macht des Herrn dem thierischen Leben das Gepräge seiner selbst im Gehorsam und in der Anhänglichkeit an seine Person aufgeprägt hatte. In dem höhern Seyn hat das thierische Leben eine ihm nicht zugehörige Stabilität gefunden. Das geistige Leben aber ist nicht dem Daseyn allein angehörig, welches bloß in der Bewältigung von einem persönlichen Willen Stabilität gewinnt, sondern es hat in sich die stabile Einheit, den Grund des unsterblichen Seyns, weil es hervorgegangen ist als eigenes Selbst, als selbstbewußte Innerlichkeit. In dieser Beziehung zu jenem Urgrunde wohnt der Grund des menschlichen Bewußtseyns. Durch Aufschauen zum ewigen Urgrund wird der Mensch seines eigenen unsterblichen Seyns sich wahrhaft bewußt. Mit dem Selbstbewußtseyn ist das Gottesbewußtseyn schon als unwiderrufliche Potenz im Menschen gegeben. Im innersten Grunde seines Lebens vermag der Mensch daher auch Gott nicht zu läugnen.

Das Bewußtseyn des persönlichen Fürsichseyns ist der Ausgangspunkt, das Princip seines Erkennens und Denkens. Diesen Grund vermag er realiter nicht zu läugnen, weil er eben damit die ihn läugnende Bewegung des Erkenntnißvermögens selbst läugnen würde. Die Einheit dieses Vermögens mit dem Seyn, die als eine zu erringende dem Geiste stets vorschwebt, ist ihm die negative Bürgschaft eines höhern Lebens, in dem beide vollkommen Eines miteinander sind. Eben weil die Schranke und der Gegensatz ihn beunruhigt, geht er von der Voraussetzung eines Wesens aus, in

dem dieser Gegensatz und jegliche Schranke gänzlich aufgehoben ist. Ein solches Wesen anzuerkennen ist in dem Wesen des Geistes selbst begründet, und kann nur mit Fleiß verhüllt werden. Daß ein solches Wesen seyn müsse, ist dem Geiste unmittelbar gewiß, wie es ihm unmittelbar gewiß ist, daß er, indem er denkt, selbst zuvor seyn muß. Darum sagt Thomas von Aquin: Deum esse non credimus, sed scimus.

§. 90. Das Wollen.

Die Erkenntniß kann aber, obwohl vom Grunde des Seyns ausgehend, doch wieder nicht ohne ihn, als den Ausgangspunkt ihrer Bewegung, bestehen, und eben so wenig ohne den Einheitspunkt derselben im persönlichen Selbst, im freien Willen.

Zwischen dem Seyn an sich und dem Seyn- oder vielmehr dem Wollen-für-sich mitten inne, ist die Erkenntniß der Uebergangspunkt von einem zum andern. Das Seyn in seiner Form bestimmend und vom Willen bestimmt ist sie nur mit beiden zugleich, und in der Ordnung der geistigen Attribute an der zweiten Stelle zu finden. Auf dritter Stufe dieser geistigen Attribute steht dann endlich der Wille, der über dem Seyn und der Erkenntniß waltend den Grund der Persönlichkeit schließt. Im Willen ist der persönliche Grund in seiner vollen Unterscheidung vom bloßen Daseyn hervorgetreten. Der im Willen sich selbst bestimmende Mensch ist durch ihn seiner Ichheit gewiß geworden. Nur dadurch, daß der Mensch aus einem innern Grund sich für oder gegen einen äußern entscheidet, weiß er sich wahrhaft in sich seiend. So wie er sagen kann: „ich will", kann er auch wahrhaft sagen: „ich bin." Im Wollen ist er seines Seyns vollkommen gewiß. Durch die Erkenntniß weiß er von seinem Seyn; er schaut es als ein für sich Bestehendes, außer der Reflexion und vor ihr Gesetztes, als Grund der Reflexion. Aber erst mit dem Willen wird dieses Seyn zu einem völlig inneren, zu einem eigenen, und in dieser Eigenheit und Innerlichkeit zu einem unzerstörbaren, unsterblichen. Durch diese Selbstheit wird die Erkenntniß dann gleichfalls, wie das Seyn zu einer selbstständigen, eigenen, freien. Mit dem blo-

ßen Seynsgrunde in Beziehung gebracht, weiß die Erkenntniß von demselben, bestimmt dasselbe als ein anderes. Damit weiß die Erkenntniß um ihren Grund, aber nicht um ihr Ziel. Sie ist außer sich bestimmt und begründet, aber nicht in sich, sie hat eine Form, aber keinen Inhalt. Erst mit dem Willen wird auch die Erkenntniß eine freie, denn durch ihn hat sie nun einen innern Mittelpunkt, eine innere Beziehung, eine innere Einheit, sie ist nicht bloß äußerlich verschieden von ihrem Grunde, sondern auch innerlich. Wie aber nach beiden Richtungen vom Seyn sich unterscheidend durch die Einheit mit der Selbstbestimmung wird sie durch ihn auch wieder in doppelte Beziehung zur Einheit mit dem Seyn gebracht. Indem der Wille innerlich dem Seyn belebend sich eingewohnt, muß dieses auch in die Einheit mit der Erkenntniß treten, und in dieser innern Einheit wird dann die Uebereinstimmung der Erkenntniß-Thätigkeit mit dem Grunde des Seyns von selbst sich geben, weil die mögliche Abweichung des Erkenntnißvermögens durch die Bestimmung des Willens verhindert wird. Dadurch wird die Bewegung nicht aufgehoben, sondern nur geregelt, und zu einem Ziele, zum wahren Mittelpunkte hingelenkt. Das Seyn, das durch die Erkenntniß über das bloß blinde Daseyn erhoben wird, findet im Willen auch noch den innewohnenden Bestimmungsgrund, und erhebt sich sohin innerlich und äußerlich über das von sich nichts wissende, blind nothwendige und also nicht sich selbst bestimmende, sondern ganz von einem andern Grunde bestimmte Daseyn. Ueber beiden also steht als der Mittelpunkt des geistigen Lebens der Wille. Wir können ihn uns als Centrum denken, das die Erkenntniß als den um den Mittelpunkt beweglichen Radius und das Seyn als die durch diesen Radius ausgemessene Peripherie mit sich einigt.

§. 91. Die Subjektivität.

Dieser Wille aber als der Einheitspunkt von Seyn und Erkennen und dem äußern Grunde des Seyns gegenüberstehenden innern Grund des menschlichen Wissens ist an sich frei, weil sich selbst und die Bewegung der Lebensthätigkeit im Menschen bestimmend. Allein er ist eben auch nur frei; seine Freiheit ist bloße

Potenz, sich selbst zu bestimmen. Ein Inhalt dieser Selbstbestimmung ist ihm keineswegs schon innewohnend, er hat nicht durch sein eigenes Wesen schon die Erfüllung seiner Potenz. Er muß sich erst entscheiden. Er muß sich losreißen von der bloßen Potenzialität, um wirklich bestimmend zu werden, sich selbst als Wille zu finden. Das Seyn findet sich in der Erkenntniß, diese im Willen, der Wille aber muß sich selber erst scheiden von seiner bloßen Möglichkeit, muß sich, indem er sich bestimmt, für etwas bestimmen, was er nicht selbst ist, entscheiden. Dieß ist der unendliche Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen. Der göttliche Wille ist auch unendliches Wesen, unendliche Substanz. Sich bestimmend bestimmt er sich für sich, setzt sein eigenes Wesen. Er ist Gottes Wesen, indem er Gottes Wille ist. Seinen Willen bejahend bejaht er sich selbst. Er hat nicht nöthig, sich zu entscheiden; er ist der in sich Eine, und seine Scheidung ist eine Unterscheidung seiner in der dreifachen Persönlichkeit in Einem Willen, eine Unterscheidung ohne Willens-Unterschied, keine Entscheidung. Der menschliche Wille aber ist nicht zugleich das Wesen, sondern ist nur Attribut des menschlichen Wesens; er ist frei; aber seine Freiheit ist eine substanzlose, eine leere, er muß sich scheiden, nicht von sich, aber von seiner Natur, von der Leerheit seines Wesens. Ihm ist nöthig, sich zu entscheiden. In dieser Entscheidung aber ist er völlig frei. Seine Freiheit ist keine absolute, sondern nur eine bezügliche, eine relative. Wie mit dem freien Willen ein Insichseyn des Menschen ponirt ist, ist zugleich auch etwas außer ihm gesetzt. Ohne ein solches Aeußere wäre seine Innerlichkeit eine stets leere und vergebliche. Nur in dem Ergreifen des „Nicht-Ich" liegt die Erfüllung dieses „Ich". Der menschliche Wille bedarf daher eines Mediums, in dem er sich offenbare und als freier Wille bethätige. Dem Menschen muß ein Objekt gegenüberstehen. Mit jenen Attributen des Geistes ist die innere Einheit gesetzt. Diese ist aber erst potentia, nicht actu gegenwärtig. Um aktiv, wirklich und wirksam zu werden, bedarf der Mensch eines andern, als er, eines Objekts. Der Mensch besteht daher zunächst als Subjekt. Die Einheit der Attribute des Geistes ist nur eine subjektive, die wirkliche und wirksame Persönlichkeit potentialiter und unvermittelt

in sich enthaltend. Noch ist die Persönlichkeit des Menschen erst als Grund vorhanden, der seine Vermittlung erwartet. Zwei Gegensätze stehen sich unvermittelt gegenüber, der Natur- oder Nothwendigkeitsgrund, vermöge dessen der Mensch als ein Geschaffenes, von einem höhern Willen in seinem Wesen bestimmtes Geschöpf existirt, und der Persönlichkeits- oder Freiheitsgrund, in welchem der Mensch in seiner Natur für sich besteht, frei in sich und unsterblich, weil er in seinem eigenen Selbst, eines unabhängigen Grundes mächtig ist. Aus der Ausgleichung beider Gegensätze entsteht die Bewegung des menschlichen Lebens. Diese Bewegung geht durch die Daseynsformen hindurch, um das Veränderliche mit dem Unveränderlichen zu erfüllen. Diese Bewegung geschieht in der Zeit, um die Zeit in sich aufzuheben und mit der Ewigkeit zu einen. Alles Zeitliche muß in dieser Lebensbewegung als Unzeitliches, als Ewiges gesetzt werden.

b. Potenzen der Subjektivität.

§. 92. Allgemeine Bestimmung derselben.

In jenen Thätigkeiten, in denen der Prozeß des Lebens vor sich geht, kann die äußere Natur zu dem innern Grunde erhoben werden, in der Vereinigung mit einem höhern Willen, oder der innere Grund der Feiheit wird an die äußere Natur verloren, und mit ihm die Einheit mit dem höhern Leben der göttlichen Wahrheit. Die Subjektivität des Menschen ist die potenzialiter gegebene Persönlichkeit, die über die äußere Natur zu herrschen bestimmt ist, und in dieser Herrschaft sich selber in seliger Einheit, Freiheit und Wirklichkeit findet. Diese Herrschaft ist aber nur möglich durch das Festhalten eines höhern Grundes, durch die Beziehung, den Aufblick des Geistes zu seinem Schöpfer. Die Entwicklung des ganzen Lebensprozesses selbst ist aber in drei verschiedenen Stufen möglich. Der äußere Grund, die Objektivität, indem sie mit dem Subjekte zusammentrifft, kann zuerst von demselben in sich aufgenommen, innerlich gesetzt, als ein Innerliches angeschaut werden. Mit dieser Anschauung wird der Naturgrund seiner Natürlichkeit entkleidet, seine Form, seine äußerliche Bestimmung, seine

vorübergehende Wandelbarkeit wird in dessen innerlicher Position, in seiner seienden Wesenheit aufgefaßt, d. h., seine Zufälligkeit wird ausgeschieden, und bloß dessen Seyn festgehalten. Dieß ist der erste Akt der Verinnerlichung, der Subjektivirung des Objekts, in welchem das Subjekt aber auch zugleich objektiv wird, d. h., das Objekt bei sich hat. Diese erste Stufe fassen wir unter dem Begriff denken zusammen. In weiterer Entwicklung des aus der Wechselwirkung des Natur- und Persönlichkeitsgrundes sich gestaltenden Lebens wird dann der Gegensatz dieser Thätigkeit, in so fern das Leben nicht als von außen nach innen, sondern von innen nach außen wirkend aufgefaßt wird, hervortreten. Diese Wirkung des innern Lebensgrundes in den äußern ist das Können des Menschen, in welchem Können die Wirkung der innern Kraft im äußern Medium in ihrer Unmittelbarkeit sich darstellt. Der Mensch, kann etwas, in soferne er ein Aeußeres nach einem Innern ausbildet, ohne dieses Innere selbst mitzubilden. Tritt aber dieses in den Wechselverkehr mit ein, benützt der Geist den äußeren Lebensgrund, um ihn zum bewußten Zweck, nicht als Organ seiner Kraftäußerung, sondern als Mittel seiner Willensbestimmung zu gebrauchen, so entsteht die That. In dreifacher Stufe entwickelt sich demnach das aus der Wechselwirkung von Natur- und Persönlichkeitsgrund im Menschen hervorbrechende Leben. Die erste ist die Bewegung von außen nach innen, das Denken; die zweite die Bewegung von innen nach außen, das Können; die dritte die aus beiden zugleich hervorgehende, das Thun. Dieser dreifachen Lebensstufe, die aus dem Verhältniß der Attribute des Geistes hervorgeht, müssen nun auch wieder die gehörigen Kräfte des Geistes entsprechen. Ist aber damit der Ursprung der geistigen Kräfte einmal bestimmt, so lassen sich diese in ihren Funktionen um so leichter begreifen. Aus diesem ursprünglichen Verhältnisse geht die Erkenntniß der einzelnen Geisteskräfte in consequenter Entwicklung von selbst hervor.

1. Das Denken.

§. 93. Das Erkenntnißvermögen in seiner Bewegung überhaupt.

Auf erster Stufe dieser Kräfte steht das Gebiet des Erkenntnißvermögens. Dem Erkenntnißvermögen, sowie es selbst in der Dreizahl der coordinirten Attribute begriffen wird, müssen nun in der Wechselbeziehung der Lebensentwicklung mit jenen drei Attributen wieder drei Geisteskräfte entsprechen, in welchen die Thätigkeit desselben sich vermittelt. Gewöhnlich werden zwar nur zwei solche Geisteskräfte aufgezählt, indem nur Verstand und Vernunft als solche genannt werden. Allein schon die gewöhnliche Coordinirung des Willens mit diesen beiden zeigt auf die nothwendige Verwirrung hin, die bei dieser Eintheilung sich ergeben muß. Der Wille, der in seiner Wesenheit mit dem Seyn des Menschen wenigstens auf der gleichen Ordnungsstufe steht, ist hier mit zwei untergeordneten Geisteskräften, mit denen er in keiner Weise eine gleichmäßige Trilogie bildet, zusammengestellt. In der Zusammenstellung ungleichartiger Begriffe kann nie eine reine Summirung sich ergeben. Läßt man aber das dritte ungleichartige Glied weg, so schneiden die beiden übriggebliebenen Glieder sich nur an einem Punkte, und bestimmen sich daher nicht vollkommen. In jedem Falle bleibt eine Ungewißheit und unauflösliche Unbestimmtheit ihrer Funktion übrig, da sie sich wechselseitig nur von Einer Seite her begrenzen und von einer andern im Schrankenlosen, Unbestimmten sich verlieren. Nur in drei Gliedern ist in einem organischen Leben eine allseitige Bestimmung und eine innere Einheit möglich. Zu Verstand und Vernunft muß daher noch ein Drittes komplirendes, beide Bestimmendes und von beiden Bestimmtes sich finden lassen. Auf dieses Dritte haben schon Viele hingewiesen, aber ohne das Verhältniß zu den beiden übrigen zu bestimmen, und es in die rechte Coordination mit denselben zu stellen. Friedr. Heinrich Jakobi hat sogar seine Philosophie auf diese dritte Geisteskraft, die er unsers Wissens Gefühl nannte, basirt. Bei diesem nun einmal wenigstens theilweise acceptirten Namen es belassend, indem neue und immer wieder neue Namen einzuführen, besonders da, wo schon welche, wenn auch

nicht ganz entsprechende vorhanden sind, nur die Verwirrung vergrößern kann, müssen wir daher diese drei Kräfte des Geistes als Glieder des Erkenntnißvermögens bezeichnen; das Gefühl, den Verstand und die Vernunft. Ihre eigenthümlichen Funktionen und wesentlichen Eigenschaften werden durch ihre Vergleichung mit den Attributen des Geistes, durch deren Rückwirkung auf die ins Leben hervortretende erste Potenz derselben sie entstehen, und durch ihr daraus hervorgehendes Verhältniß zu einander sich leicht bestimmen lassen.

§. 94. Das Gefühl.

In dieser Unterscheidung tritt als die erste sonderheitliche Kraft des Erkenntnißvermögens das Gefühl hervor. In ihm ist der an sich seiende, noch nicht aufgeschlossene Zustand des Erkenntnißvermögens gegeben. Das Gefühl ist die erste Voraussetzung der erkennenden Thätigkeit. Ohne Gefühl für die Wahrheit wird diese nie zum vermittelten Bewußtseyn gebracht werden können. In dem Gefühl ist nämlich der allgemeine Zug der erkennenden Potenz im Subjekte nach dem fehlenden Objekte gegeben. Dieser Zug gibt dem erkennenden Geiste unmittelbare Gewißheit vom Objekte im Subjekte. Das Subjekt erfaßt die Beziehung des Objektes an sich, die Uebereinstimmung beider tritt unmittelbar an den Geist heran, er empfindet dieselbe, oder er findet dasselbe auch in sich, in seiner innern Einheit mit sich, und aus diesem Innenfinden des Objekts im Subjekt erwächst die Empfindung. Damit ist aber das Objekt bloß an sich dem Geiste gewiß und von ihm erfaßt und erschaut worden; es ist der einfache Lichtblick des andern im einen, ohne daß der Gegensatz sich mit aufgeschlossen hätte. Das Objekt wird von dem Subjekte ergriffen, aber noch nicht als Objekt, also nicht in seinem Unterschiede vom Subjekte, sondern im einfachen Verhältniß, in der Einheit mit demselben. Das Gefühl ist demnach auch nur passiv bejahende Kraft. Die Uebereinstimmung ist verbürgt, aber nicht der Grund derselben. Das Gefühl tritt daher auch nicht als positiv entscheidende Kraft auf. So lange mir die Wahrheit bloß durch das Gefühl verbürgt ist, ist sie nicht begründet, hat nur subjektive Geltung. Es ist demnach das Ge-

fühl stets nur im Allgemeinen verlässig. Sobald die Besonderheit hervortritt, wird es gar zu leicht irregeführt. Ja auch im Allgemeinen hat der Irrthum im Gefühle keine kräftige Gegenwirkung, weil in der Unausgeschiedenheit der Auffassung eine Verwechslung des Objektes leicht möglich ist, und eine Bürgschaft durch die Unterscheidung der Beziehung und des Verhältnisses durch das Gefühl allein nicht vermittelt werden mag. Das Gefühl ist daher überhaupt mehr passiver, weiblicher Natur, und im weiblichen Geschlechte präponderirende Geisteskraft. Dem unverdorbenen, durch kein Vorurtheil, durch keine verkehrte Erziehung verschrobenen Gefühle darf man daher allerdings im Allgemeinen Vieles zutrauen, und ohne dasselbe ist die weitere Disgression des in die Besonderheit eingehenden Verstandes selten heilsam. Wo ein tiefes Gefühl waltet, hat der Mensch auf den Wegen und Fußstapfen des Lebens einen höhern Geleiter, der oft auch aus dem Irrthum eben um des tiefen Grundes willen und seiner allgemeinen Beziehung wegen, wieder zurechtweist. Was dem Gefühl entspricht, muß erst durch weitere Thätigkeit gewonnen werden; was ihm widerspricht, hat in demselben seinen vorausgehenden Richter. In dieser Tiefe concentrirt sich aber auch die große Kraft dieses ersten Zuges jenes ursprünglichen geistigen Vermögens. Das mit der Tiefe des Gefühles Erfaßte steht als ein Unantastbares, Untrügliches vor dem Geiste. Er erfaßt es mit Kraft und Innigkeit, und jeder Zweifel, jedes Schwanken, jede Unsicherheit ist ihm ferne. In ihm findet er Muth zu allem. Das Unverlierbare, Unzerstörbare macht ihn unbesorgt und muthig. Diese begeisterte Kraft, die aus dem Gefühle aufsteigt, und wo sie ins Leben, in die Aeußerlichkeit hervortritt, mit der liebenswürdigen Unbefangenheit eines in sich Gewissen und Wahrhaftigen, und mit der Wärme eines mit lebendiger, inniger Liebe Erfaßten wird daher mit einem sehr bezeichnenden Ausdruck G e m ü t h genannt. Gemüthlich ist der Mensch dann, wenn er diesem tiefen Zuge gehorchend mit Wärme und Anspruchslosigkeit diesen innersten Schatz seines Lebens, den noch unaufgeschlossenen Grund seines Wesens hervorkehrt und offenbart. Wenn aber jener Zug durch äußere Verhältnisse leicht erregbar ist; wenn jene innewohnende Sehnsucht im Menschen bei der leisesten

Berührung auftaucht, wenn dem Menschen, wie Schiller von dem frommen Knechte Fridolin versichert, gleich das Auge feucht zu werden pflegt, so nennt man einen solchen, freilich nicht ganz passend, gefühlvoll. Nicht die Fülle des Gefühles, sondern nur die leichte Erregbarkeit desselben ist es, was hier hervortritt, welches Hervortreten freilich auch in der Ueberfüllung jener Sehnsucht seinen Grund haben kann, aber deßwegen nicht haben muß. In dem Gefühle ist somit eigentlich die Beziehung des Erkenntnißvermögens zum ersten Attribute des Geistes, zum Seyn ausgedrückt. Es ist der Grund der weiteren Thätigkeit des geistigen Vermögens, der noch unentwickelte und unvermittelte Urstand desselben.

§. 95. Der Verstand.

In zweiter Potenz tritt dann die Entwicklung des Erkenntnißvermögens hervor, im Verstand. Mit ihm tritt der Gegensatz und die Unterscheidung hervor. Er entspricht in seinem Verhältnisse dem zweiten Attribute des Geistes, ist also im Erkenntnißvermögen selbst wieder das, was die Erkenntnißkraft dem Seyn und Wollen gegenüber ist, die bewegliche Uebergangs- und Vermittlungsthätigkeit. Der Verstand ist daher thätig im Besondern, in der Unterscheidung. Er erfaßt den Gegensatz im Objekt und hält ihn fest. Wie das Gefühl im Positiven negativ ist, so ist der Verstand im Negativen positiv. Die Unterscheidung, die Negation im Objekte, ist sein Objekt, welches er auffaßt und festhält. Der Verstand ist daher auch mehr thätiger Natur. Im Gefühl war der Zug des Objektes zum Subjekt vorherrschende Kraft; hier ist die Thätigkeit, das Eingehen, Durchforschen des Objektes vom Subjekte waltende Eigenschaft. Der Verstand ist daher stets beweglich, nie ruhend, selbstthätig und mehr männlicher Natur, daher auch vorherrschend im Manne ausgebildet. Der Mann untersucht, wo das Weib dem Gefühle sich hingibt. Dabei ist er aber so wenig vor Irrthum sicher in dieser Besonderheit des Forschens, als das Weib im Vertrauen auf das negative Gefühl. Gerade dieses Vordringen ins Einzelne bringt die Gefahr des Verlustes jenes allgemeinen Grundes nahe. In dieser Besonderheit kann der allgemeine Takt der Empfindung mißkannt, mißdeutet, nach Besonderheiten und Zufäl-

ligkeiten verschroben werden. Dabei geht dann eben so leicht auch die Wärme des Gefühls verloren. Der bloße Verstandesmensch, indem er den allgemeinen Grund der Natur im Gegensatz aufgibt, und die Individualität vorwalten läßt, wird gar zu leicht ein kalter, herzloser Egoist. Die Tiefe geht ihm leicht verloren und die Individualität, sich selbst zunächst beachtend verliert das Objekt, und ergänzt dann das Fehlende, zu dem auch die Beziehung aufgehoben ist, aus sich, und statt den Schatz des innern Lebens zu bereichern durch die Aufnahme des Objektes, wird er geleert durch die Verschwendung des subjektiven Grundes zur Ausfüllung jener Leere. Das Objekt läßt sich nicht machen, und die Leere, welche das mangelnde Gefühl zurückläßt, muß durch etwas ausgefüllt werden. Sucht das Subjekt im Verstande dieß aus sich zu thun, so wird das Bischen Armuth des formalen Erkenntnißgrundes getheilt und immer getheilt, so lange der Fleck reichen will, um wo möglich das Objektive zu ersetzen, das nun einmal nicht da ist. So entsteht jener leere, ideenarme, seichte, selbst genügsame Rationalismus der einseitigen Verstandesherrschaft. Nur in der Verbindung mit dem tiefen, reinen Gefühl wird der Verstand seine rechte Begründung finden, ebenso, wie das Gefühl in der Durchführung durch die Bewegung des verständigen Forschens zu seiner wahren lebendigen Entwicklung gelangt.

§. 96. Die Vernunft.

Beide müssen also in- und miteinander wirken; sie sind in sich verbunden, und ihre Eintracht darf nicht gestört werden. Da wo Verstand und Gefühl in innerer Einheit zusammentreten, entsteht eine neue Kraft des geistigen Lebens, die Vernunft. In ihr ist die Einheit des Mannigfaltigen. Was in dem Gefühl als einfacher Ausgangspunkt vorhanden war, im Verstande in seinen Gegensätzen und Verschiedenheiten sich offenbarte, das soll in der Vernunft aus dem Gegensatze und der Unterscheidung wieder zur Einheit, aber zur vermittelten, bewußten Einheit zurückkehren. Die Vernuuft entspricht daher in ihrem Verhältnisse dem dritten Attribut des Geistes, dem Willen. Wie nämlich im Willen die Einheit der Allgemeinheit des Seyns und der Beweglichkeit des Er-

kennens in der Selbstbestimmung gegeben ist, so muß die Allgemeinheit und Besonderheit im Gefühl und Verstand in der Vernunft in gleicher Weise zum einheitlichen innern Selbstbewußtseyn geführt werden. Der Verstand kann in seiner Einseitigkeit dem Besondern nachgehend, die Einheit verlieren; das Gefühl in seiner Allgemeinheit ist ohne Fülle und Mannigfaltigkeit, ohne Bestimmung und Unterscheidung; der eine ist bloß unterscheidende, das andere bloß unterschiedene Potenz. Beide müssen in einer höhern Einheit sich ausgleichen und durchdringen. Diese Einheit ist die Vernunft. Die Vernunft ist aktiv und passiv zugleich. Aktiv als ordnende, einigende Kraft des im Objekte Geschiedenen; passiv in der Aufnahme der höhern Anschauung, durch die jene Unterscheidung geordnet wird.

Ihre Thätigkeit ist auf die Wesenheit der Dinge gerichtet, nicht in soferne sie in der Allgemeinheit des Seynsgrundes beschlossen liegen, noch insoferne sie in die Besonderheit des Daseyns hervorgetreten sind, sondern indem sie im Daseyn das Zufällige, Aeußere vom Innern abscheidet, das Da vom Seyn trennt, und dieses in seiner vermittelten, bewußten einheitlichen Potenz erfaßt. Diese Einheit ist bereits durch die Vielheit hindurchgegangen, und als nicht bloß an sich eins, sondern in sich bestehende Einheit. Man kann daher mit Recht die Vernunft das Vermögen der Prinzipien nennen, weil sie nicht den Anfang, der im Gefühl gegeben ist, noch den im Verstande aufgeschlossenen Gegensatz der Elemente, sondern das, jenen Anfang durch die Vollendung aller Gegensätze vermittelnde und also beide beherrschende Prinzip ergreift. Sie geht daher von einer innern Anschauung des Persönlichkeitsgrundes aus, die sich in sich und in ihrem Gegensatze mit dem Naturgrunde faßt, also vollkommen innerlich ist. Von diesem Aufnehmen jenes innerlichen Grundes und dem in demselben allein möglichen Vernehmen der höhern göttlichen Stimme, die als persönliche zur persönlichen Fassungskraft redet, ist daher diesem Erkenntnißvermögen der nicht unpassende Name Vernunft zugetheilt worden. Die Vernunft ist die im Erkenntnißvermögen gesetzte Empfänglichkeit für die Persönlichkeit des Lebens. Es unterscheidet sich die Vernunft wesentlich von dem Verstande, der das Verhältniß des gewordenen

und entstandenen Seyns, also das Verhältniß von Grund und Folge, oder dem nothwendigen Zusammenhang der Dinge auffaßt, indem sie das Freie, in der Persönlichkeit begründete Verhältniß, den freien, geistigen, innerlichen Ursprung, das innere Entstehen der Dinge erkennen mag. Von der Empfindung und dem Gefühl unterscheidet sie sich dadurch, daß sie nicht bloß ein innerlich-passives Finden, sondern ein freithätiges, persönliches Erwerben der Erkenntniß bezeichnet. Nicht den Anfang, sondern das Prinzip zu erkennen ist ihr Begehren. Dieser Unterschied wird auch durch das lateinische Wort intellectus von intus und legere angedeutet. Die Vernunft ist somit von diesen dreien die höhere einigende Thätigkeit, die jene ersten beiden zum vollkommenen Abschluß bringt, ihnen Zweck und Ziel ihrer Entwicklung gibt. Wozu das verständige Forschen, das fühlende Sehnen ohne diese endliche Einheit der persönlichen innern Anschauung? Die im Gefühle keimende Idee, die im Verstande ihre Blätter und Zweige treibt, muß in ihr zur Blume und künftigen Frucht sich entfalten.

§. 97. Rückblick auf die Relationen.

Vergleichen wir nun diese drei Kräfte des Erkenntnißvermögens miteinander, so ist ihr Verhältniß zu den Relationen des Erkenntnißvermögens, wie die Einleitung sie schon entwickelt, nicht zu mißkennen. Die Relation des Ansichseyns ist als geistige Potenz im Gefühl vorhanden; der Relation des Ausgangs entspricht der Verstand, und die dritte Relation ist in der Vernunft repräsentirt. Die Einheit dieser beiden Entwicklungen leuchtet also von selbst in die Augen. Was dort aus den allgemeinen Vorbedingungen der Erkenntniß nothwendig als Form aller Erkenntniß erscheinen mußte, erscheint hier in einer andern Potenz in veränderter, aber doch seiner Beziehung nach noch kenntlicher Gestalt als Kraft des Erkenntnißvermögens. Die Aufführung einer dritten Potenz des Erkenntnißvermögens neben den gewöhnlichen angeführten beiden erscheint somit keineswegs als eine bloß zufällige oder willkürliche, sondern als subjektiv und objektiv begründet, und in sich konsequent und übereinstimmend mit allen Gebieten der Erkenntniß, welche Uebereinstimmung sich im weitern

Gebiete der Philosophie zum öftern finden wird, und selbst in Beziehung auf frühere Bezeichnungen der Geisteskräfte schon da gewesen ist. Des Ausdruckes Gefühl und seiner philosophischen Bedeutung ist schon erwähnt worden. Aber auch wenn wir noch weiter zurückgehen, dürften sich diese drei Verhältnisse wieder erkennen lassen. Die Vernunft wurde von der ältern Schule als intellectus, der Verstand als ratio bezeichnet, und wenn über die Bedeutung beider Worte in späterer Zeit Streit geherrscht hat, so kam dieß eben von der Verwechslung der Begriffe Verstand und Vernunft selbst her. Was wir unter Gefühl verstehen, das ungefähr mögen die Alten unter dem Worte mens verstanden haben. Ein richtiges Gefühl ist eben die bona oder sana mens derselben, und wegen der Allgemeinheit und dem an sich seienden Verhältniß des Gefühles, das allen Menschen als Ausgang und unaufgeschlossener Anfang der Erkenntniß innewohnt, die keine Unterscheidung zuließe, dachte man es sich auch unter alle gleich vertheilt und demgemäß beginnt denn auch Cartesius seinen tractatus de methodo mit den Worten: Nulla res aequabilius inter homines distributa est, quam bona mens.

§. 98. Vereinigung der Erkenntnißkräfte im Wissen.

Wie nun diese Kräfte des Geistes einer innern Einheit angehören, und aus ihr hervorgetreten sind: so müssen sie auch wieder zu einer wirksamen und wirklichen Verbindung ihrer Thätigkeit in einem Gesammtprodukte ihrer selbst zusammentreffen. Indem in dem Gefühl die Beziehung des Objektes zum Subjekte zuerst in ihrer Allgemeinheit aufleuchtet, dann im Verstande die Unterscheidung und Begründung des Objektes in seiner Abkehr, und somit auch wieder in seiner Uebereinstimmung mit dem Subjekte hervortritt, um endlich in der Vernunft in der höhern vermittelten Einheit der Beziehung und des Unterschiedes hervorzukommen: so entsteht aus der vereinigten Thätigkeit dieser drei Faktoren nothwendig ein Produkt, das weder Objekt noch Subjekt, sondern Erscheinung, Abbildung des Objektes im Subjekte ist. Dieses neu entstandene Dritte nennen wir nun das Wissen. Das Wissen ist also weder subjektiv noch objektiv, sondern beides zu-

gleich und doch keines von beiden. Ein lebendiges Wissen aber entsteht und besteht nur in der wirklichen Vereinigung jener drei Faktoren. Das Wissen muß seyn eine reale Erkenntniß, Empfindung, begründet im Gefühle; das Wissen muß seyn eine klare, deutliche, unterscheidende und unterschiedliche Erkenntniß, hervorgehend aus dem Verstande; und das Wissen muß endlich seyn eine einheitliche, in sich gegliederte, organische, zu einer höhern Mitte des Lebens zurückgeführte Erkenntniß, begründet in der Vernunft. Das Wissen, das bloß im Einzelnen herumirrt, das ohne Beziehung zur Einheit des Lebens, sich in Erkenntniß des Unbedeutenden, des dem höhern Bewußtseyn Gleichgiltigen ebenso erfreut, wie in der Erkenntniß der höchsten Angelegenheit, ist vielleicht ein sehr verständiges, aber auch ein sehr unvernünftiges, somit kein Wissen. Das Wissen, das nie zur Unterscheidung kommt, nie auch objektiv sich begründet, bloß im Gefühl ruhen bleibt, ohne die verständige Vermittlung zu suchen, ist ein unmündiges, und eigentlich kein Wissen. In sich zweckvoll, in sich tief gefühlt, klar angeschaut, mit der Idee des Lebens geeint, ist das Wissen ein lebendiges, das in sich thätig ist, in sich einig und geordnet, das sich jedes Angriffes von außen durch den innern Bestand erwehrt. Ein lebendiges Wissen aber kann und darf nicht einseitig werden, darf keine subjektive Kraft, keinen objektiven Bestand von sich abweisen; darf sich selbst nicht in der Trennung von den übrigen Lebenskräften begreifen, sondern muß in der Einheit mit denselben eine Macht des Lebens werden. Dann erst, in dieser lebendigen Einheit, wird das Wissen der eigenen Thätigkeit, dem Selbst des Menschen angehören, wird eine produktive Macht seyn, ruhend auf den Kräften des Geistes und hervorgegangen aus der eigenen Thätigkeit, wird Eigenthum des Geistes werden. Das Wissen ist somit als Einheit jener Kräfte des Erkenntnißvermögens zu begreifen, aber die Wissenschaft geht erst aus der neuen Vereinigung derselben mit dem persönlichen Wollen und Vermögen des Geistes hervor. Die Wissenschaft fordert auch ein hervorbringendes, schöpferisches Vermögen im Menschen, ein Schaffen und Thun des Geistes mittels jener Kräfte. Mit dem Erkennen verbindet sich auch das Können, als zweite Potenz der geistigen Lebensthätigkeit.

2. Das Können.

§. 99. Die Phantasie überhaupt.

Neben jener ersten Thätigkeit des Geistes, das Aeußere innerlich zu setzen, und so das Objektive sich subjektiv anzueignen, gehört ihm dann auch noch eine zweite Kraft an, in der er des Aeußerlichen noch mehr sich bemächtigt, indem er demselben das Gepräge seines innern Lebens aufdrückt. Es ist die königliche Gewalt des Geistes, die das edle Metall des Lebens in der Münzstätte der eigenen Herrlichkeit und Machtvollkommenheit mit dem eigenen Bilde und der Umschrift der eigenen Selbstthätigkeit bezeichnet. Diese Macht des Geistes, nach außen zu wirken und die innere Anschauung im äußern Bilde darzustellen, wird innerlich durch jene Geisteskraft vermittelt und getragen, die wir Bildungs- und Produktionskraft, oder Phantasie nennen. Die Phantasie läßt das, was innerlich vorgeht, äußerlich erscheinen. Wie die Sonne ihres Lichtes Strahlen aussendet, und somit scheint: so wirkt dieses innere Anschauen nach außen, und die von dieser Wirkung ausgehenden Strahlen sind ihr Schein. Nicht, wie der Gedanke, liebt sie die aus dem äußern und innern Leben vermittelte, also von beiden losgetrennte abstrahirte Form, sondern das Innere unmittelbar in Bild und Gestalt auszusprechen ist ihre Eigenschaft. Wenn man daher die Phantasie als das Vermögen, die Aehnlichkeit der Dinge zu erfassen, bestimmen wollte, so hat man dadurch allerdings einen Theil ihres Wesens ausgesprochen. Sie will allerdings den innern Sinn in äußern Worten wiederfinden, und weil sie ihn nirgends ganz wiederfindet, so wird sie eine Idee in tausend Gestalten theilweise wieder erblicken, und nach dieser innern Beziehung sie zusammenstellend überrascht sie häufig mit Aehnlichkeiten, die dem ungeübten Auge verborgen geblieben waren. Allein diese ihre Vorliebe, das Verschiedene in innerer Einheit zusammenzufassen, ist gewissermaßen nur ein Spiel und eine Vorübung ihrer eigentlichen bildenden Kraft. Das innere Leben der äußern Welt aufprägend lebt und wirkt und schafft sie für sich, bildet sich eine Welt für sich, ordnet sich die Verhältnisse

nach einer innern Anschauung, stellt das äußerlich Getrennte zusammen, und macht sich zum Mittelpunkt ihrer eigenen Schöpfung. Diese schaffende Kraft erhebt daher über das Gewöhnliche, Alltägliche und Gemeine. Was die Gewohnheit, der Zufall, der Schlendrian und die schläfrige Passivität der Alltagsmenschen zusammengefügt, oder in der bestehenden Weise gehen läßt, darüber setzt die Phantasie mit leichtem Fluge sich hinweg. Ihr Reich ist nicht von der Alltags- und Werkeltagswelt. Der Sonntag, der von dem Tagewerk der irdischen Ohnmacht ruht, ist ihr Lebenszeichen. Sie ist das ächte Sonntagskind, das tausend Dinge sieht und thut, worüber die andern Menschenkinder sich verwundern. In ihr ist daher das Leben ewig jung und frisch, denn mit jedem Tage ist sie neu bildend und schaffend. Das Leben altert nicht und bleicht nicht ab, sondern wird stets von innerer Kraft neu grünend und blühend wieder hergestellt. Mit ihr lebt der Mensch auf den himmlischen Inseln eines ewigen Frühlings. Was wäre der Mensch ohne diese stets jugendliche und verjüngende Kraft? Schon in der Erkenntniß schwingt sich der Geist aus dem äußern und vergänglichen Daseyn in das ewige, unwandelbare Gebiet des Seyns hinüber; in der bildenden Kraft aber ist er eines unsterblichen Grundes an sich mächtig, in dessen Kraft er das Irdische nur wie ein Kleid angezogen hat, und indem er in ewiger Jugend sich findet, weil nicht der Geist dem Stoffe sich unterworfen hat, sondern dieser, dem Geiste huldigend, von ihm beherrscht wird. Daß man aber die Phantasie so vielfach geschmäht, und ihre Bildungen verlästert hat, daran war theils die prosaische Versunkenheit unserer Zeit, theils das einseitige Verstandesleben mit allen seinen Schwächen und Vorurtheilen, theils die ideele Verkommenheit schuld, welche die bildende, gestaltende Macht des innern Grundes, ihres höhern Aufschwunges und der innigern Vereinigung mit der belebenden Kraft der Erlösung beraubte, und daher ihre Bewegung zu einer eitlen und nichtigen machte. Nur die ohne innere Anschauung, ohne ideelen Inhalt mit dem Aeußern spielende und von dem Stoff irregeleitete Phantasie ist lächerlich und läppisch, und macht nicht bildende und gebildete Menschen, sondern Phantasten. Sobald die Phantasie die innere Einheit der Idee,

die Anschauung des Ewigen, die Macht des persönlichen Grundes über den Naturgrund verlassen hat, wird sie selbst maaßlos, und statt Maaß und Bildung zu verleihen, in sich ohne Schranke, ohne Einheit und daher ohne Macht. Statt die äußere Welt mit innerer Kraft zu durchdringen, und sie so zum geordneten, harmonischen Ausdruck des innern Lebens zu gestalten, kann eine in sich ihrer Einheit beraubte, ungezügelte Phantasie nur in bizarren, einheitslosen, verzerrten und verschrobenen Bildern sich offenbaren. Die wahre Phantasie aber hat im Anschauen der Idee das Maaß ihrer Bildungen. Die innerlich erfaßte Einheit will sie im äußern Bilde wiederfinden, und Einheit, Ordnung und Harmonie ist ihre wahre lebendige Wirkung. Die innere Einheit nach außen erscheinen lassend, ist das Schöne ihr ewiger Antheil. Wie die Erkenntniß nach dem Wahren, so strebt die Phantasie nach dem Schönen. Beide sind in sich eins. Die Einheit des Naturgrundes mit dem persönlichen Bewußtseyn vermittelt, gibt das W a h r e; die Einheit des persönlich wirkenden Grundes mit dem Naturgrund gibt das S c h ö n e. Beide sind die Resultate der Einigung der Gegensätze des Lebens.

Indem aber diese bildende Kraft von innen nach außen wirkt, ist sie nicht ursprünglich, wie die in der Richtung von außen nach innen sich findende Kraft der Erkenntniß eine dreifache, sondern einig und einfach. In dieser Einheit aber wohnt die im Ausgehen von sich erst sich gestaltende Mannigfaltigkeit. Je nachdem die Phantasie sich irgend einer Seite des Geistes mehr zuwendet, entstehen aus dieser Beziehung die einzelnen Formen der einen bildenden Kraft. Es ergeben sich demgemäß für die Phantasie, je nachdem sie der Ruhe des Seyns, oder der Beweglichkeit des Erkennens, oder der Einheit und Beständigkeit der Freiheit und des Willens zugewendet ist, die verschiedenen Stufen der bildenden Thätigkeit, des Geistes in der Phantasie.

§. 100. Unterste Stufe der Phantasie im geistigen Sinn.

Indem die Phantasie der Ruhe des Seyns, oder in der Analogie des Erkenntnißvermögens dem Gefühl sich nähert, entsteht aus dieser Annäherung die bloß in sich ruhende Empfänglichkeit

für die innere Thätigkeit. Die erste Stufe der Phantasie ist der innere Sinn. Jede Kraft, die ein Höheres mit einem Niedern, ein Inneres mit einem Aeußern verbindet, nennen wir, im Leiblichen wie im Geistigen, Sinn. Der geistige Sinn, der in seiner ruhenden Empfänglichkeit dem Attribute des Seyns entspricht, hat aber wieder eine in sich geordnete Gliederung, je nachdem er in der Analogie des Erkenntnißvermögens einer jener ursprünglichen Beziehungen des Geistes zugewendet ist. In der Analogie der der innern Einheit und Tiefe zugewendeten Vernunft finden wir in der Phantasie den Sinn für die Innerlichkeit und Tiefe der Anschauung, den Tiefsinn. In der Analogie mit dem in der Besonderheit und Unterscheidung thätigen Verstande geht ein neuer Sinn im geistigen Leben auf, der Scharfsinn. Für die dritte Analogie des Gefühls aber haben wir kein bestimmtes Wort, das den Umfang einer Kraft, das an sich bestehende Innere in diesem Ansichseyn, mit Feinheit und Sicherheit, aber ohne bestimmte Unterscheidung aufzufassen vermag, umschreiben würde. Es ist der Name Zartsinn ein in dieser Beziehung häufig gebrauchter, aber seiner Wortbedeutung nach eben nur halbentsprechend. Dieser dritte Sinn ist der im Schönen sich zurechtfindende Takt, der Gefühls- oder Geschmackssinn, wie man ihn heißen könnte, wenn die letztere Bezeichnung nicht zu sehr dem somatischen Leben eigen geworden wäre.

§. 101. Die Beweglichkeit der Phantasie; Laune, Witz, Humor.

Aus dem in der Ruhe der bildenden Kraft vorhandenen Sinne des Geistes geht dann in nächster Entwicklung das bewegliche Leben desselben hervor. In dieser Beweglichkeit der Phantasie tritt jene Macht der Auffindung von Aehnlichkeiten am deutlichsten hervor. Ein schnelles, bewegliches Erfinden und Auffinden innerer Beziehungen charakterisirt diese Seite der Phantasie. Auch diese geht aus ihrer verschiedenen Beziehung zu den Attributen des Geistes, oder hier zunächst zu den Kräften des Erkenntnißvermögens in eine dreifache Gliederung ein. Auf der Stufe des Gefühls, in welcher die subjektive Empfindung allein ihrem Gutdünken sich überläßt, und nach dieser plötzlichen

rein subjektiven Empfindung die Welt anschaut und ihre Verhältnisse ordnet, entsteht die Laune. Ohne alle äußere Bestimmung läßt die Laune ihre subjektive Eigenthümlichkeit vorwalten. Sie ist sich selbst genug und einziger Grund ihrer Anschauung. Ob das Objekt sich wirklich oder nur scheinbar füge, kümmert sie nicht. Tritt sie daher in Unbefangenheit und ohne Arroganz auf, so ist sie äußerst liebenswürdig, und mit reinem Kindersinn, der eben auch erst mit ungezügelter Subjektivität in die Welt hinausblickt, eine rein anmuthige und liebliche Erscheinung. Damit sie aber dieß vermöge, ohne Prätension aufzutreten, muß sie, sobald sie äußerlich sich darstellt, die gutmüthige Naivität ihres Wesens beibehalten, sich geben als das, was sie ist, als reine Subjektivität, die Niemand schulmeistern will, sondern froh ist, wenn man ihre Eigenheiten und unbefangenen Sinn dulden will. Eine launige Darstellung unterscheidet sich daher von jeder andern durch die naive, subjektive, eigenthümliche Haltung ihres Ausdruckes. Die zweite Stufe der beweglichen Phantasie dagegen, der Witz, nimmt die Aehnlichkeit nicht aus der Empfindung, und dem subjektiven Gefühl, sondern aus der objektiven Beziehung der Dinge. Wo daher eine schnelle Kraft, eine reelle und objektive Aehnlichkeit zwischen scheinbar verschiedenen Objekten aufzufinden weiß, da ist Witz. Dieses schlagende, in einem Culminationspunkt zusammentreffende spitzige und treffende Zusammenfassen der Gegensätze ist die charakteristische Eigenschaft des Witzes. Ohne innere objektive Aehnlichkeit derselben ist der Witz schaal und leer. Je weiter aber die Gegensätze von einander abliegen, je unerwarteter ihre Beziehung erscheint, je treffender und augenfälliger die Aehnlichkeit dabei hervorsticht: desto schöner ist der Witz.

In dritter Stufe, der Vernunft und dem Tiefsinn analog, erzeugt dann die Beweglichkeit der Phantasie den Humor. Der Humor ist ein Universalwitz, hervorgehend aus dem tiefsten subjektiven Gefühl, das in dieser Tiefe zugleich die objektive Einheit mit der subjektiven umfaßt, und in dem Einen auch das Andere darstellt. Ueber alle Aeußerlichkeit sich hinweghebend betrachtet der Humor die Objekte nach ihrer innern Verwandtschaft, nicht untereinander, sondern mit dem Geiste, und in ihnen nur die Veränder-

lichkeit erkennend, spielt er mit dieser Ohnmacht des Daseyns dem innern Seyn gegenüber. Nur im Bewußtseyn des innern, einen, unwandelbaren und persönlichen Lebensgrundes ist der Humor möglich. Laune und Witz sind in ihm in einem höhern Grunde wiedergeboren.

§. 102. Stabile Kräfte der Phantasie.

Aus dieser Beweglichkeit der eigenen Kraft, aus dem Uebergange der natürlichen Potenz in die persönliche Kraft geht dann eine dritte höhere Stufe hervor, wenn die Beweglichkeit mit ihrem unbeweglichen Grunde sich einend in diesem eine neue beständige Lebensthätigkeit erzeugt. Die Universalität der bildenden Kraft im Menschen umfaßt das ganze Leben, gibt dem Geiste einen bestimmten Zug, eine bleibende Richtung. Je nach seiner Kraft ist jedem auch die Aufgabe des Lebens zugemessen. Diese allgemeine im persönlichen Lebensgrunde wirksam und thätig gewordene Kraft ist aber gleichfalls, wie die beiden vorausgehenden Stufen, nicht ohne diese dreifache Gliederung ihrer Lebensentwicklung. Die Universalität der produzirenden persönlichen Kraft, die der Stufe der Vernunft im Erkenntnißvermögen analog ist, begreifen wir unter dem Namen Genie, während die dem Verstand analoge Kraft als Talent hervortritt, während die dritte dem Gefühl entsprechende Seite mit einem entsprechenden Namen bisher, wie denn auch die andern beiden nur adoptirte sind, nicht bezeichnet worden ist. Jean Paul hat für dieselbe den Namen des passiven Genies postulirt.

In dieser letztern herrscht ein tiefes, inniges Gefühl, eine Empfänglichkeit für alles Große und Schöne, eine Sehnsucht, alles aufzunehmen und nachzubilden, aber dieser Sehnsucht gelingt es nie, den vollkommen passenden Ausdruck ihres Lebens zu finden. Sie hört die Harmonie des Lebens; aber die Stimme fehlt ihr, äußerlich in den Gesang des Geistes einzustimmen. Wo etwas Schönes gebildet wird, in diesen Geistern wird es aufbewahrt, aber nicht ausgesprochen. Sie sind geschaffen, der selbstthätigen Kraft in inniger Freundschaft sich beizugesellen. Für diese sind sie

anregend, die Geburt des Geistes fördernd, mit ihnen verwachsen sie in unauflöslicher Liebe zu einem unzertrennlichen Bunde. Wo sie aber diese Stütze ihres Wesens nicht finden, da vergehen sie in stillem Schmerz, der sie innerlich über das Daseyn erhebt, aber der äußern Kraft dieser Erhebung entbehrt. Diesen gegenüber tritt dann im Bereiche der persönlichen Kraft das Genie hervor.

Für dieses gibt es kein Gesetz, als das innere, keine Welt, als die es aus sich hervorruft. Sie sind berufen nach der geistigen Anschauung den allmählich sich sammelnden Stoff des Lebens, es sei in der Geschichte, in der Kunst, in der Wissenschaft, oder wo immer zu sondern, zu ordnen, die zeugende Kraft ihm einzuhauchen, und ihn zur lebendigen neuen Gestalt umzuwandeln. Das Talent aber ist berufen, jener erlösenden Kraft des Genies die Wege zu bereiten, oder die Erzeugnisse des Genies für das Leben zu verarbeiten, seine Fülle ins Einzelne zu zerlegen und auszubilden. Nicht in der Einheit und der aus sich hervortretenden Macht des Genies, sondern in der Vielheit erfreut sich das Talent. Die zweite Stufe des Lebens, die Beweglichkeit vor der vollendeten Einheit, das verständige, im Einzelnen besonnene Thun ist des Talentes vorwiegende Neigung. In der Totalität des Genies spiegelt sich das ganze Leben, und in ihm wohnt daher das allgemein Umfassende und durch eigenen Bildungstrieb das Einzelne aus sich selber Ergänzende, die organisch-produktive Kraft des Lebens. Die genialen Geister wissen daher, wie Lessing sagt, jeden Weg der Erkenntniß zu finden, sobald es sich der Mühe lohnt, ihn zu betreten.

Diesen Weg aus sich selber vermittelnd, den Gegenstand frei beherrschend und ihn aus dem eigenen Geiste bildend ist daher die Genialität weit entfernt, von Andern zu entlehnen, oder einer einseitigen Auffassungsweise sich hinzugeben. Von dieser Einseitigkeit ist aber das Talent keineswegs frei, dagegen vermag es sich leichter in bereits Gegebenes und von andern Geformtes hineinzufinden, mit Genauigkeit und Fleiß das einmal Gebildete fortzubilden, eine Sache von mehreren Seiten anzuschauen und sie allenfalls mit Schlaglichtern zu beleuchten, aber es vermag nicht, etwas aus sich zu formen, oder es in ganz neuem Lichte anzuschauen, und es mit

Originalität aufzufassen. Das Genie hebt und trägt den Gegenstand, das Talent wird von ihm gehoben und getragen. Das letztere hat nichts Vortreffliches, als was nachahmlich ist; das erste bleibt ewig unnachahmlich, und im ausgebildeten Kunstwerk steht es groß und einsam da. Neue Welt- und Lebens-Anschauung ist der Charakter des einen, Vermittlung einer neuen Weltanschauung mit dem Leben Aufgabe des andern. Aber auch das Genie, obwohl das Kind lebendiger und allumfassender Phantasie, ist nicht maaßlos und nicht ohne Besonnenheit; aber seine Besonnenheit liegt in dem innern Maaß der Dinge nach ihrem wahren geistigen Werth, und es wird daher das Genie die innere Harmonie, das Ebenmaaß der Theile in der bildenden Kraft nie übertreten, und erscheint es auch äußerlich entweder in gigantischer, das Gewöhnliche weit überschreitender Gestalt, oder etwa spielend in Nichtachtung des Alltäglichen, so entspringt auch dieses aus jener tiefern Besonnenheit, die in der innern Harmonie den äußern Widerspruch zu lösen versteht. Die Tiefe bleibt bei allem Ueberspringen der herkömmlichen Form, bei allem genialen Leichtsinn unbewegt, wie die Wellen des Meeres, die nur auf der Oberfläche aufgeregt sind. Der rechte Genius beruhigt sich von innen, und nicht die hoch auffahrende Woge, sondern die glatte Tiefe spiegelt die Welt.

§. 103. Einheit der Kräfte des Könnens in der Kunst.

Das Genie erscheint somit als die höchste Spitze dieser geistigen Thätigkeit. In ihm ist die Produktivität, das Können, die Macht des Geistes über die äußere Welt am mächtigsten, reichsten und tiefsten hervorgetreten. Aber auch alle übrigen Potenzen dieser Geisteskraft haben das Finden und Erfinden, das Darstellen und Aussprechen des Innenempfundenen, die Produktivität des Lebens als charakteristisches Kennzeichen. Alles, was im geistigen Leben sich aussprechen, seine innere Gestalt äußerlich nachbilden, zur Sichtbarkeit und Offenbarung seiner selbst kommen will, muß in diese zweite Potenz des Geistes eingetragen werden. Selbst das Wissen wird erst in der Einheit mit diesem Können Wissenschaft.

Wissenschaft schließt daher die Produktivität keineswegs aus, sondern kann nur mit ihr zur Darstellung ihrer Anschauungen kommen. Der Philosoph muß daher nicht bloß denken, sondern auch durch die bildsame und bildende Kraft der Phantasie das Gedachte in Worten darstellen können. Die Wissenschaft muß zugleich auch an der Kunst ihren Antheil sich gewinnen, wie denn Plato z. B. ein großer Denker und ein großer Künstler zugleich war. Kunst nennen wir demzufolge Alles, worin die hervorbringende Kraft des Geistes sich ausspricht. Im engern Sinne aber ist Kunst das unmittelbare Können des Geistes, wenn er ohne Nebenzweck, ohne Rücksicht auf einen besondern Wissenszweig, wie die platonischen Dialoge, oder auf Bewegung Anderer zu einem gewissen Entschluß, wie die Redekunst, bloß um die Kraft des Hervorbringens, des Bildens und Schaffens am Stoffe zu offenbaren, diesen zum unmittelbaren Bilde des innern Lebens umgestaltet. In dieser Reinheit von jedem äußern Zweck ist das Können des Geistes wahre Kunst. Jede Umgestaltung und Bildung des Stoffes nach einem innern Zweck, jedes vom Geiste hervorgebrachte, dem äußern Leben aufgedrungene Bild der innern Anschauung ist ein Werk der Kunst. Nur ein Mißbrauch aber, über den mit allem Recht schon Plato sich vielfach ereiferte, ist es, eine Uebung, Geschicklichkeit und Fertigkeit äußerer Kräfte eine Kunst zu nennen. Wo nichts gebildet, geschaffen, producirt wird, da ist keine Kunst. Die Tanzkunst ist eine Geschicklichkeit, Fuß und Körper nach dem Takte zu bewegen, aber keine Kunst, und so in allen ähnlichen Fertigkeiten. Der Sänger ist darum noch kein Künstler, weil er die Geschicklichkeit und Fertigkeit besitzt, den Ton nach den Gesetzen der Harmonie zu beherrschen, so wie der Reiter kein Künstler, weil er Aehnliches mit dem Pferde zu leisten versteht. Nur Kinder und Affen, Nordamerikaner und Franzosen werden solche Künste anbeten und die Sprünge einer Tänzerin mit Enthusiasmus bewundern; der ächte Mensch thut das nie. Vor jener Kraft aber, die eine innere Lebensharmonie in wohlklingenden Akkorden der herrschenden, produktiven Gewalt des Geistes über den Stoff anschlägt, in der der Geist mächtig und unsterblich die Kräfte des Daseyns zum Bilde des ewigen Seyns, zur Lichtgestalt himmlischer Ideen umgestaltet,

da beugen wir ehrfurchtsvoll das Knie, und verehren den Ewigen, der dem menschlichen Geiste solche Kräfte verliehen.

3. Der Wille.

§. 104. Das Wollen überhaupt.

Die wahre Kunst ist eine Himmelsgabe, die das Irdische über sich hinaus erhebt, den sterblichen Formen unsterblichen Inhalt verleiht, den Leib zur Hülle, zum unzertrennlichen Gefährten der Seele erhebt. Es haben daher die Künstler sich von jeher für Begünstigte des Himmels, für begeisterte Propheten des unsterblichen Seyns gehalten. So meint der persische Dichter Nisami:

Des Himmels Nachtigallen sind die liederkundigen allein;
Wenn sie entbrennen in Gedanken, vermischen sie mit Engeln sich,
Der Schleier, der das Wort ernährt, ist Schatten vom Prophetenschleier,
Vor ihm, nach ihm stehen die Gewalten; Propheten vorn und Dichter hinten,
Befreundet sind sie durch zwei Blicke; die einen Bein, die andern Fleisch.

Aber indem die Dichter diese innere Macht erkennen und von sich sagen: Est Deus in nobis, agitante calescimus illo, geben sie dadurch Zeugniß für das Wirken dieser Macht, der sie nicht widersagen mögen, und die ohne Wissen und Wollen, mächtiger als sie selbst, sie zieht und trägt. Nicht immer ist daher jenes Können, wenn auch immer an die Persönlichkeit gebunden und aus ihr wirkend, eins mit derselben. Nicht immer sind Denken und Können im Menschen äquipollent. Oft vermag er darzustellen, was er selber im Gedanken nicht gefaßt, und des Künstlers Werk umfaßt mehr, als er sich selbst bewußt ist; noch öfter aber erreicht der Gedanke ein Ziel, eine Anschauung, zu der ihm die Macht, sie äußerlich in unmittelbaren Bildern wieder zu geben, schlechterdings mangelt. Beide aber sind in dieser Schiedniß ihres Lebens bloß die Gegensätze, die in einem dritten, einheitlichen Lebensgrunde harmoniren. Wenn im Denken das Aeußere innerlich, im Können das Innere äußerlich gemacht wird, so besteht dafür im freien Thun des Menschen die volle Einheit beider. Jede That geht hervor aus dem Wissen, Können und Wollen. Der Wille muß, um zur That zu werden, von sich selbst wissen. Ein unbewußt wir-

kender Wille ist Instinkt, blinder Trieb uud also kein Wille mehr. Ein bewußtes Wollen aber muß sich auch darstellen, muß der äußern Mittel des Wollens mächtig seyn, um zur That zu werden. Erst in der bestimmten Darstellung seines Entschlusses, in dem Leben, wird der Wille ein wirksamer und wirklicher. Ein Wille, der sich nicht darstellen kann, ist ein machtloser, ein leerer Schatten von sich selbst. Wozu ein Wollen, dem es an jedem Mittel gebricht, dieses Wollen auszuführen, darzustellen? Es würde Wollen in potentia, aber nicht in Wirklichkeit seyn. Erst mit der That kommt der Wille, insofern er ein menschlicher, endlicher Wille ist, zur Selbstbestimmung. Vom göttlichen Willen kann natürlich diese Bestimmung nicht gelten, weil er nicht ein vom Denken und Können getrennter, ein substanzloser, ein der eigenen Natur gegenüberliegender und also diese erst zu bestimmen habender Wille, sondern mit dem unendlichen Wesen, mit der göttlichen Substanz vollkommen Eins ist. Dem menschlichen Willen aber steht der Nichtwille oder Unwille der eigenen Natur gegenüber. Der Mensch ist von Natur aus ein bestimmtes Wesen, und kann erst durch den Willen sich als bestimmendes, sich selbst bestimmendes, über seine Natur frei waltendes Wesen offenbaren.

§. 105. Freiheit des Willens.

Der Wille ist nicht schon an sich seines Wesens mächtig, sondern muß erst über die Natur außer sich mächtig werden, muß nach außen hin wirken und dadurch wirklich werden. Die Freiheit des Willens ist daher eben nur in ihrer Leerheit und Inhaltslosigkeit vorhanden. Die Natur des Menschen ist nicht auch an sich frei, sondern wird es nur durch den Willen. Im Willen des Menschen ist also auch der Unwille an sich mit ihm bestehend, und dieser Unwille der Natur muß zuerst aufgehoben werden, damit der Wille ganz frei werde. Der menschliche Wille besteht von Natur, also als ein endlicher und subjektiver. Diese Natur muß der Wille in sich negiren, sie als Natur aufheben. Damit wird er nicht sich als Wille, sondern nur die Subjektivität seiner selbst aufgeben, um sich nur als freien Willen zu besitzen. Seine Freiheit ist eine natürliche. Diese Natur ist Widerspruch und Gegensatz der innewoh-

nenden Freiheit und muß als Gegensatz negirt werden. Diese Negation der Negation muß er aber erst erringen, um das Negative in sich zu negiren, und sich selbst somit vollkommen zu poniren. Diese Position ist dem Willen nicht von Natur aus eigen, sondern dazu muß er erst actu gelangen. Dieser Akt ist daher nothwendig zur Constitution seiner selbst. Er ist aber nur möglich durch die Hilfe eines höhern Willens. Ein höherer, göttlicher Wille muß dem Menschen den Anhaltspunkt geben, sich aus diesem Gegensatze seines Wesens zu erheben. Dieß ist an sich aus dem Verhältnisse der geistigen Attribute klar. Das Seyn kommt im Denken zu sich, das Erkennen erhält im Willen seinen Mittelpunkt; der Wille aber als der entscheidende höchste Punkt muß einen andern Anhaltspunkt seiner Selbstbestimmung gewinnen. Dem menschlichen Willen tritt somit der göttliche Wille als Gebot gegenüber, damit er an demselben die unbewegliche Richtschnur seiner Bestimmung erfasse. Das an sich Bestimmte im Menschen, seine Natur ist ein von Gott Bestimmtes; das Bestimmende muß sich daher, um jenes andern mächtig zu werden, am göttlichen Willen selbst bestimmen, und so in der freien Vereinigung mit dem Unendlichen das unfrei damit Geeinigte, die Natur, aus der Blindheit befreien und sich mit der göttlichen Freiheit vereinigen.

§. 106. Gegensatz von Gut und Böse.

Dieß ist die Aufgabe des Willens. In der Erfüllung derselben würde er sich selbst erfüllen. Allein der menschliche Wille kann auch das Gegentheil thun; er kann sich selbst negiren in seiner Freiheit, um seine Natur, seine Endlichkeit zu poniren. Mit dieser Negation hat er zugleich dem göttlichen Willen widersprochen und hat in derselben die höchste, wahre Position seines Wesens, die in der über die Natur sich erheben könnenden Freiheit bestanden hatte, negirt. Zwei Wege stehen ihm offen; er kann wählen zwischen dem Göttlichen und Ungöttlichen in sich und außer sich. In dieser Wahl ist der höchste Gegensatz seines Wesens gegeben. Durch diese Wahl wird entweder das Göttliche im Willen und somit auch in der Natur durch den Menschen bejaht, und die

Freiheit des Geistes errungen, oder die Natur, das Ungöttliche im Menschen wird zur Herrschaft über das Göttliche in ihm aufgerufen. Das Eine ist gut, das Andere bös. Gutes und Böses geht hervor aus dem endlichen freien Willen. In der Position des Guten oder Bösen ist der höchste Gegensatz des geisten Lebens gesetzt. In beiden Fällen aber bedarf der Mensch der Natur. Der Wille einigt sich mit der Natur. Im ersten Falle durch die Position des Guten wird die Natur im Willen aus ihrer Gebundenheit befreit, und freier Inhalt des formirenden Willens, im zweiten wird der Wille verdorben durch die Abkehr vom Unendlichen, und den Versuch, das Göttliche an das Natürliche hinzugeben. Das, was an sich gut ist, die Natur, wird böse durch den Willen, der sie mißbraucht, und so kommt ein doppelt Böses in die Welt durch den Willen, das Böse in der Natur, das Uebel, und das Böse im Willen, die Sünde. Beide an sich möglichen Richtungen des Willens müssen sich verleiblichen, verwirklichen durch die That.

In dem Thun des Menschen ist die höchste Stufe der Lebensentwicklung erreicht, die Attribute des Seyns und Erkennens haben sich im Willen geeinigt; die Potenzen des Denkens und Könnens sind der Freiheit unterthänig geworden. In der guten That aber hat sich die wahre Freiheit begründet; in der bösen ist die Unfreiheit der Natur in den freien Willen eingetreten. Die Natur, die gegeben ist, damit der Wille an ihr Bestand habe, seine Selbstheit an ihrer Bestimmtheit offenbare, selbstständig werde, ist Fessel geworden für ihn. In dem Gehorsam gegen den göttlichen Willen aber ist die wahre Freiheit gegeben. Der Wille des endlichen Persönlichen ist im Ergreifen des unendlichen, persönlichen göttlichen Willens durch den Gehorsam seiner vollen Freiheit mächtig geworden, hat ihr durch jenen Gehorsam auch einen Inhalt gegeben. Er hat die Freiheit, zu wählen, den Inhalt seiner Wirksamkeit zu bestimmen. Wählt er den Gehorsam gegen Gott, so hat er in Gott die Freiheit gewählt. Damit ist die Persönlichkeit des Menschen in ihre volle Würde eingesetzt, weil der freie Wille, der Grund der Persönlichkeit, über den bloßen Naturgrund vollkommen

mächtig geworden ist. Das Leben ist nun ein in der rechten Persönlichkeit vollkommen geeinigtes. Nur in dieser Position des Willens ist volle Einheit und Freiheit des Lebens. Der Naturgrund, vom göttlichen Willen bestimmt und gesetzt, aber zum Unterthan des endlichen Willens, zum Werkzeug desselben bestimmt, kann mit einem dem göttlichen Willen widersprechenden endlichen Willen nicht harmoniren. Widerspruch und Auflösung des Lebensbandes ist die natürliche Folge dieses Gegensatzes.

§. 107. Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen.

In der Einigung mit dem göttlichen Willen, im Gehorsam begründet sich dagegen das neue Leben. Die Freiheit des Willens findet in Gott ein neues Seyn, erhebt sich zum Gefühl des göttlichen Seyns im Daseyn, und diese innere Stimme des unsterblichen Lebens leuchtet als Hoffnung dem Menschen auf. Die erkennende Kraft erfaßt im freien Gehorsam, mit der sie dem göttlichen Worte sich hingeben will, einen innern Lebensgrund, der als Glaube sich über die bloße nothwendige Gesetzmäßigkeit des Denkvermögens erhebt; und der Wille erhebt sich in dieser Einigung zur vollen Kraft seiner selbst, er wird zur freien Liebe Gottes. Jene Kraft des Menschen, die Natur durch den Willen zu überwinden, die, wenn sie in der Aufeinanderfolge der Zeit in der einzelnen That sich wiederholend, dadurch die Uebung und Gewandtheit ihres Vermögens erlangt hat, Tugend genannt wird, erhält in dieser Einheit des Gehorsams, der Demuth des Menschen, jenes Muthes, dem Göttlichen zu dienen, eine innere göttliche Grundlage. Aus jenem dienenden Muthe erwächst die herrschende Kraft. Das göttliche Wohlgefallen und die göttliche Liebe gießt sich aus über den das Göttliche suchenden und wollenden Menschen, sein Glaube, seine Hoffnung, seine Liebe ist zugleich seine und Gottes Gabe, ist Tugend, Macht der zeitlichen Lebensthat; diese Tugend aber, die aus jenem Blick der Liebe ausstrahlend, in den Menschen eingetreten ist, ist, wie der Christ es nennt, virtus infusa.

Höchste Einheit der geistigen Kräfte.

§. 108. Das Leben des Geistes in Gott.

Wo in Glaube, Hoffnung und Liebe ein neues Leben im Willen des Menschen erwacht ist, da wird der Kampf gegen die verkehrte Herrschaft des Naturgrundes gekämpft, bis endlich diese verderbliche Herrschaft gebrochen, der Geist in Gott gegründet und gefestigt, sein Reich neuerdings errungen hat, und in der Liebe, die zugleich Hoffnung und Glaube ist, das neue Leben wirklich beginnt. Dieß neue Leben der Freiheit und Liebe, dieß göttliche Leben im Menschen wird zwar in der Zeit selten sich offenbaren können; da aber, wo es sich offenbart, wird es im Widerspruche mit dem Naturleben als wunderbares, göttliches Leben sich offenbaren. Die Potenzen des Geistes im Daseyn werden zu Kräften des unsterblichen Seyns. Das Denken wird zum Schauen des Göttlichen, das Können zur unmittelbaren Macht, der Wille zur Heiligkeit. Im Denken ist jenes höhere, den Gesetzen der Zeit und des Raumes, den Gesetzen des Daseyns entrückte ekstatische Schauen eingetreten, von dem der Apostel spricht: „Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim, sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum hujusmodi usque ad tertium coelum; et scio hujusmodi hominem, sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit, quoniam raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui.“ II. Cor. 12, 2—4. Im Können ist die unmittelbare Macht des Geistes über die Natur das Zeichen des neuen göttlichen Lebens. Wenn ihr den Glauben habet, so könnt ihr Berge versetzen, sagt der Herr zu seinen Aposteln. Das Wunder ist das Eigenthum der neuen, göttlichen Lebenskraft. Aber über dem äußerlichen hervortretenden Wunder steht die Heiligkeit dieses Lebens selbst. Das heilige Leben ist ein Leben in der Anschauung und Macht des Göttlichen, ist das Leben der innigsten Vereinigung des endlichen persönlichen Willens mit dem unendlichen, persönlichen göttlichen Willen. Die Anschauung der göttlichen Geheimnisse, die Macht des Willens

über die Natur ist ihre Folge. Die Heiligkeit hat jene beiden Potenzen unmittelbar bei sich, und ist daher mehr als beide; sie ist die heilende, die Natur und das zeitliche Leben durchdringende Kraft, die die tiefe Wunde der Sünde heilt, welche den Riß des Seyns und Daseyns ausgleicht, in welcher das Heil, der Segen Gottes, wirksam und wirklich geworden ist. Daher sagt auch Christus seinen Aposteln, als sie ihre Freude darüber aussprachen, daß sie Wunder zu thun vermögen: Reversi sunt autem septuaginta duo cum gaudio, dicentes: Domine, etiam daemonia subjiciuntur nobis in nomine tuo; Luc. 10, 17. — nicht darüber sollen sie sich freuen, sondern über das Leben selbst, in dem sie diese Wunder verrichten, um ihnen damit die höchste Seligkeit und das wahre Leben des Geistes in Gott zu offenbaren: Et ait illis: Videbam satanam sicut fulgur de coelo cadentem. Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones et super omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebit. Verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subjiciuntur; gaudete autem, quod nomina vestra scripta sunt in coelis. Luc. 10, 18—20.

Dritter Theil der Seelenlehre.

Die

Psychologie.

I. Formelle Bestimmungen.

§. 109. Nothwendige Vermittlung von Somatologie und Pneumatologie in dem dritten Theil der Seelenlehre.

Nachdem der Gang der wissenschaftlichen Entwicklung in den beiden vorausgehenden Theilen der Seelenlehre, von zwei entgegengesetzten Punkten ausgehend, diese bestimmten Anfänge durch ihre organische Lebensentfaltung hindurchgeführt hat: sind wir durch diesen consequenten Fortschritt vom Bekannten und Bestimmten zum Unbekannten und Unbestimmten, bei dem nun, nachdem jene Bestimmungen vorausgegangen sind, gleichfalls bestimmbar gewordenen dritten Theil der Seelenlehre, bei der Psychologie im eigentlichen und engern Sinne angekommen. Diejenigen hervorragenden Punkte der menschlichen Natur, die von jenen bestimmten Anfängen aus zur vermittelten Erkenntniß zu bringen waren, sind nun festgestellt; allein noch immer ist nicht die Totalität der menschlichen Natur in ihren wesentlichen Eigenschaften von dem Gange der Entwicklung berührt worden. Viele wesentliche und Grund-Kräfte des menschlichen Lebens haben sich dieser doppelten Betrachtung entzogen, und also gezeigt, daß sie außer dem Bereich sowohl des rein geistigen, als des rein leiblichen Lebens liegen. Erst mit einem aus jenen beiden Theilen hervorgehenden dritten Gliede kann somit diese Totalität erschöpfend dargestellt werden. Was also überhaupt Eigenschaft organischer Lebensentfaltung ist, in der Dreizahl die Fülle des Lebens zu erschöpfen, gilt auch von der Entwicklung des menschlichen Lebens im Grunde seiner ursprünglichen Natur. Kein Leben ist in der Zweizahl, oder in der unaufgeschlossenen starren Einheit

möglich. Erst in der Dreizahl ordnen sich die Glieder zur Einheit; erst in der Dreizahl ist die Fülle und Einheit zugleich möglich; erst in der Dreizahl sind die Glieder einer Entwicklung vollkommen bestimmt. Zwei Gegensätze berühren sich nicht allseitig, sondern nur von einer Seite her, und bleiben daher aus sich unbestimmt. Darum hat auch bereits die Propädeutik in den Grundzügen aller Erkenntniß auf die Nothwendigkeit dreier Entwicklungsstufen in jeder wissenschaftlichen Erkenntniß hingewiesen, und die Seelenlehre war somit subjektiver Weise als wissenschaftliche Entwicklung bereits an diese dreifache Gliederung angewiesen. Dieser Theilung aber durfte sie um so weniger untreu werden, als sie auch durch die objektive Begründung ihres Inhalts an dieselbe Theilungszahl angewiesen war.

§. 110. Ursachen des bisherigen Dualismus in der Seelenlehre.

Was der Wissenschaft nun subjektiv und objektiv nahe gelegt wurde, das, hätte man denken sollen, müßte sie auch von jeher gefunden und anerkannt haben. Daß aber dieß nicht geschehen ist, daran war wohl nur ein, vom Dualismus im tiefsten Grund beherrschter, die ganze wissenschaftliche und philosophische Bewegung durchdringender Prinzipienkampf die nicht zu verkennende Ursache. Cartesius, der mit seinem: Cogito, ergo sum, den Anstoß zur neuern Philosophie gegeben hatte, war der erste, der mit seinem logischen ergo zwei wesentliche Gegensätze durch eine Nothwendigkeitsformel mit einander verbinden lehrte. Er selbst ist bekanntlich in seiner Seelenlehre auch aus diesem Formalismus eines formal nothwendigen, real aber ihm unerklärten Zusammenhanges des geistigen und leiblichen Elementes nicht hinausgekommen. Mit diesem Ergo war aber nun überhaupt die Bann- und Zauberformel der kommenden Entwicklung gegeben, die über diesen Zauberspruch der Nothwendigkeit nicht hinauskam. Wie man auch die von Cartesius bloß in der wissenschaftlichen Methode anerkannten Gegensätze von Seyn und Denken ausdrückte, und welche höhere oder tiefere Bedeutung man ihnen geben mochte, ob man sie als Attribute der Substanz, oder als Seyn und Daseyn, oder als Seyn und Grund des Seyns, als Begriff und Existenz, als Endlich und Unendlich, als Seyn und Form des Seyns, als Gott und Welt, als Geist

und Natur, oder mit welchem Namen man sie auch immerhin bezeichnen mochte; stets wurden sie in einem nothwendigen und schlechthinigen Zusammenhange mit einander aufgefaßt. Ihr Resultat war daher immer nur das Eine im All, und die nothwendige Vereinigung beider, der Pantheismus, der Gott und Welt nicht in ein wesentliches Verhältniß zu einander zu bringen, sondern stets nur durch ein unerklärtes Verbindungs- und Trennungszeichen aneinander zu knüpfen versuchte. Dieser Pantheismus ist somit Dualismus im eigentlichen Sinne des Wortes, der aus dem absoluten Gegensatz wesentlich nie herauskommt, es stets nur bis zur transcendentalen, aber niemals bis zur eigentlichen transcendenten Weltanschauung bringt. Dieser Dualismus nun, der sich dem tiefsten Grunde des wissenschaftlichen Lebens der Zeit eingewohnt hatte, mußte folgerichtig alle einzelnen Disciplinen mit seinem Sauerteige durchdringen, und keine dem Gebiete der Philosophie verfallene Wissenschaft konnte sich gänzlich von seiner Obergewalt frei machen. Daß aber mit diesem Nothwendigkeitsprinzipe, das im Kerne als Dualismus sich erwies, auch die Theologie sehr häufig, und insbesonders in der Lehre von der Seele in dasselbe Horn blasen mochte, ist eine zwar äußerlich auffallende, aber doch im Grunde leichterklärliche Erscheinung. Bei allem objektiven Gegensatze war diese letztere dennoch in subjektiv wissenschaftlicher Form keineswegs zum rechten Selbstbewußtseyn ihres wissenschaftlichen Standpunktes gekommen, und hatte daher, wenn sie objektiv ihres Inhaltes gewiß war, sich sehr häufig subjektiv in den Formen der Zeit verfangen. In der Seelenlehre insbesonders glaubte sie sich um so mehr im Rechte, dem Dualismus huldigen zu sollen, als die gewöhnliche Lehre nur zwischen Leib und Seele unterschied, und ein Bedürfniß nach einem dritten Gliede der Erkenntniß also nicht vorhanden war. Eine dogmatische Unterscheidung des Gegensatzes von dem sterblichen und unsterblichen Theile des Menschen hatte aber auf die wissenschaftliche Erklärung der menschlichen Natur überhaupt, und also auch auf die vor der Erbsünde angeführte biblische Unterscheidung von Leib, Seele und Geist, die freilich auch Paulus wiederholte, keine Rücksicht zu nehmen gebraucht. Allein das befugte nicht, das in jener Unterscheidung Unberücksichtigte auch in jeder

andern Beziehung zu verwerfen. Da aber jene Mißbilligung gewiß dem Gefühle der Unzulässigkeit jener herrschenden pantheistischen Ansichten in dem christlichen Bewußtseyn ihren Ursprung zu danken hat, mit dieser Scheu vor der Trichotomie man aber gerade in den herrschenden Grundton des Pantheismus, der als Dualismus bezeichnet werden muß, einstimmte und wider Willen ihm huldigte: so wird nach gegebener Berichtigung des Prinzips von dieser Seite her wohl keine Mißdeutung weiter zu befürchten seyn.

§. 111. Wissenschaftliche Methode derselben.

Der Wissenschaft aber muß in dieser doppelten Beziehung daran liegen, im Prinzipe sich klar zu werden, als ja eben von dieser Klarheit ihres Ausgangspunktes das Resultat der ganzen Untersuchung abhängig ist. Wie sehr ein solches Schwanken der Wissenschaft nachtheilig ist, bezeugen nicht bloß die meisten jener befangenen dualistischen Darstellungen, sie mögen nun dem einen philosophischen, oder dem andern theologischen Grunde entsprungen seyn, sondern selbst die spätern der Trichotomie ergebenen Darstellungsweisen, die von jenem Dualismus sich erst befreiend, das geistige Element erst als ein drittes, gewissermaßen neues hinzugefügt, welches sie in der Entwicklung erst auf das seelische Element folgen ließen, und es darum nicht zur rechten Ausscheidung der eigentlichen Potenzen des Geistes und der Seele bringen konnten. Die Methode war durch diesen Entwicklungsgang in sich selbst verworren und inconsequent geworden, und selbst die Bestunterrichteten vermochten sich daher nicht ganz über diese Verworrenheit der Methode hinüberzuschwingen. Wird aber der Lehre von der Seele die des Leibes und Geistes vorausgeschickt, so ist ihre Methode in sich vollkommen klar und bestimmt. Nachdem das Alles, was sich aus den bestimmten Bildungen des leiblichen und geistigen Elementes mit Bestimmtheit ermitteln ließ, sich in seiner Eigenthümlichkeit dargestellt hatte, mochte der allgemeine Lebensgrund mit jenen beiden in sich beschlossenen Gliedern verglichen werden, und was nun als im Ueberrest geblieben sich darstellte, mußte nun von selbst der Seele als eigenthümlicher Antheil überwiesen werden. Beide Gegensätze

traten in ihrer Eigenthümlichkeit hervor, und verhüllten durch diese hervorragende Eigenthümlichkeit ihrer Natur den allgemeinen Grund ihrer Besonderheit, der in der Seele wohnte. Konnte nun diese Eigenthümlichkeit für sich festgehalten werden, so war der seelische Grund damit auch in seiner Besonderheit zu fassen. Die Methode dieses dritten Theils der Seelenlehre wird daher einfach von der Vergleichung der beiden Gegensätze des Lebens mit ihrem allgemeinen Grunde ausgehen, um daraus die Eigenthümlichkeit der Seele, ihre Eigenschaften im Allgemeinen zu ermitteln und aus diesem allgemeinen Grunde dann die besondern Eigenschaften der Seele herauszufinden.

II. Das Wesen der Seele im Allgemeinen.

a. Bestimmung der Seele aus ihrem Verhältniß zu Leib und Geist.

§. 112. Allgemeine Bestimmung dieses Verhältnisses.

Es haben Geist und Leib ihre Eigenthümlichkeit bereits in der Besonderheit und in dem Gegensatze ihrer Grundelemente geoffenbart. Aus der Bestimmtheit des zeitlich räumlichen Daseyns hervorgegangen, hat der Leib überall die Individualität seiner Natur zur Schau getragen. Nichts ist an ihm dauernd und beständig. Sein passiver materieller Grund verschwindet unter dem Fortschritt der Bildung; der Stoff verflüchtigt sich, um neuerdings wieder gesammelt, und zum Organ des Lebens umgebildet zu werden. Nur in dem momentanen Gehaltenseyn desselben durch eine innere Macht gewinnt die Leiblichkeit ein momentanes Fürsichseyn, und ist in diesem zeitlich-räumlichen Fürsichseyn, bloß in der Unterschiedenheit von Andern, nicht in der Innerlichkeit einer eigenen Lebenseinheit, sondern bloß in der Partizipation eines höhern Lebensgrundes, und des daraus hervorgehenden formellen Unterschiedes mit allem übrigen Naturleben, ein eigenes, innerlich geeinigtes und äußerlich einiges, also individuelles Leben. Ein Individuum ist eben, was für sich ist, ohne doch in sich seyn zu können, und so ist die Individualität Charakter des leiblichen Lebens. Der Geist aber besitzt eine innere Einheit. Er ist der an sich im eigenen, freien, sich selbst bestimmenden Willen begründete.

Sein Wesen ist die Persönlichkeit, der Leib ist das zu Belebende; der Geist ist das Belebende. Zwischen beiden regt sich das allgemeine Element des Lebens, das weder für sich ist, noch unmittelbar für ein anderes. Ein weder Bestimmtes, noch an sich Bestimmendes vermittelt den Uebergang jener beiden Gegensätze. Das an sich Bestimmte negirt in diesem Ansichseyn seiner Individualität das an sich Bestimmende, und muß daher in einem Dritten von dieser an sich seienden Bestimmtheit befreit werden, um für das an sich Bestimmende seyn zu können. Diese Befreiung von der einseitigen Individualität findet die Leiblichkeit im seelischen Lebensgrunde. Die Seele ist daher auch im Gegensatze mit der Leiblichkeit, aber nicht in jenem doppelten Gegensatze des geistigen Lebens. Der Geist steht mit dem Grunde und mit der Form der Leiblichkeit im direkten Widerspruch, eben weil er wie die Leiblichkeit auch eine, aber eine entgegengesetzte Bestimmtheit in sich besitzt. Die Seele ist aber weder an sich bestimmt, noch an sich bestimmend, und also beiden Gegensätzen sowohl ähnlich, als unähnlich, und daher beiden zugänglich und Mittlerin von beiden. In dem Daseyn des natürlichen Lebens ist das Allgemeine das Innerlichste; im geistigen Seyn ist das Besonderste, nämlich die Einheit des Willens, der in sich einige Bestimmungsgrund, das Innerlichste; in dem Daseyn ist die Individualität in dem Besondern, in der Negation des Seyns durch das Bestimmte da; im Geist ist das Besondere in der Position des Seyns durch den bestimmenden Willen. Die Seele ist indifferent. Dieser Individualität und Persönlichkeit gegenüber, indem in ihr das Seyn weder formaliter negirt, noch realiter ponirt, sondern bloß leidend empfangen wird, ist sie nicht seiend, wie der Geist, noch bloß daseiend, wie der Leib, sondern hat das Seyn durch den Geist, und gibt das Daseyn, den allgemeinen Grund für die besondere Bestimmtheit der vermittelnden äußern Organe, und zwar nicht den äußerlichen allgemeinen Grund des Raumes und der Zeit oder des materiellen Lebens, sondern den innern des Seyns. Durch das Seyn wird die Materie formirt in der Leiblichkeit, und nicht das Seyn durch die Materie. Diese ist die Negation des wollenden Seyns. Die Seele ist daher weder im Grunde der Persönlichkeit des Seyns,

noch im Grunde der Individualität des Daseyns, sie ist allgemeiner Lebensgrund; dem Daseyn gegenüber innerlich, dem Seyn der Persönlichkeit gegenüber äußerlich, hier passiv, dort aktiv; hier Bestimmung gebend, dort empfangend. Im Geiste ist das bloß unbestimmte Seyn äußerlich; im Leib ist das unbestimmte Seyn der Materie gegenüber innerlich, also ist die Seele an sich weder äußerlich noch innerlich, sondern der allgemeine Grund dieses doppelten Verhältnisses.

b. Aus der Leiblichkeit hervorragende Bestimmungen.

§. 113. Die Individualität der Leiblichkeit in ihren Organen aufgehoben in der Seele.

Indem die Individualität des Leibes an die Wandelbarkeit des Stoffes gebunden ist, wird der Leib auch im Nach- und Nebeneinander des stoffischen, materiellen Verhältnisses sich entwickeln. Der Leib ist einem äußerlich fortschreitenden und äußerlich bedingten Leben angehörig. Der Körper entwickelt sich aus dem Embryonenzustande in seine vollkommene Organisation, und nimmt allmählich wieder ab. An dieses Wachsthum ist die Seele nicht gebunden, sie ist vollkommen und ganz inner jener Besonderheit der Organe, die sie vielmehr ersetzt und ergänzt. Allein in der Allgemeinheit des innern Lebens findet sie die volle Bildung erst mit der Vermittlung der Besonderheit in den Organen. Sie tritt aus ihrer Allgemeinheit heraus mit diesem Wachsthum der Organe, aber nicht ins Leben erst hinein. Das Leben hat sie dem Stoff gegenüber schon vor ihm, und dieser erhält eben das Leben in dem Grade, als er dem höhern Seyn sich hingibt. Damit die Organe sich bilden können, müssen sie ein Bildendes in sich tragen. In der Leiblichkeit ist es die Bildsamkeit, die allmählig von jener höhern Kraft der Seele durchdrungen wird, allmählig immer mehr dem Innern sich öffnet, allmählig das Seyn mehr und mehr durch das Daseyn hindurchschimmern läßt. In der Seele wohnt die Möglichkeit, dem Leiblichen sich eingebend, demselben Gestalt und Inhalt zu geben, in ihm das Leben im Besondern auszuprägen, und ihn aus der Gebundenheit des Stoffes zu lösen. Die-

ses stufenweise Fortrücken ist aber nicht der Seele als solcher eigen. Was in dem Leibe nach und nach vor sich geht, ist in der Seele zugleich. Die Seele ist das Genie, die produktive Kraft des Leibes. Sie umfaßt die Totalität aller individuellen Kräfte in der Innerlichkeit des lebendigen Grundes. Sie wirkt nach allen Seiten hin bildend und schaffend, und in ihr spiegelt die Totalität des Weltlebens als im wahren Urbilde seiner äußern Realität sich ab. Nicht an die einzelnen Organe bindet sich daher die Seele, sondern, wenn sie ungehindert wirken kann, dann offenbaret sich die innerliche Allgemeinheit ihres Wesens, die alle Organe schon vor- aber nicht ausgebildet in sich trägt. Während die leiblichen Organe vollkommener Ruhe hingegeben sind, und der Leib weder sieht, noch hört, geht beides zugleich in dem Menschen im Traume vor sich. Woher sieht der Mensch im Schlafe bei geschlossenen Augen? Das Organ ist unthätig, und doch bedient sich der Mensch seiner Kraft. Eben so unterscheiden die Sonnambülen mit dem allgemeinen Gefühl, was dem Auge, dem Ohr, dem Geschmacke in der Besonderheit zugehört. Ein Brief auf die Herzgrube gelegt, wird von ihnen gelesen; der Geschmack der Metalle mit der bloßen Hand unterschieden. Jede einzelne Funktion des höchsten Sinneslebens, die am Leibe nur in ihrer Besonderheit besteht, ist in der Seele ihrer Individualität entbunden, und in einer höhern, allgemeinen, alle Besonderheit aus eigener Fülle ergänzenden Macht wirkend, oder vielmehr in der Seele ist jede höchste leibliche Kraft, bevor sie durch die Beschränkung ihrer sonderheitlichen Funktion in die Individualität eingetreten ist, in ihrer unbeschränkten **Unmittelbarkeit** des Lebens.

§. 114. Die Individualität des räumlichen Verhältnisses in der Leiblichkeit aufgehoben in der Seele.

Nicht gebunden an die Individualität der Organe überhaupt ist daher die Seele auch nicht gebunden an die jene Individualität erfordernden Gesetze des irdischen Daseyns, an das räumliche und zeitliche Verhältniß der irdischen Lebensformen, oder vielmehr, sie ist nicht bloß **frei** von diesen Gesetzen der Leiblichkeit, in soferne sie ohne und über der Leiblichkeit wirkend und thätig erscheint, son-

dern sie ist, weil selbst in jener Freiheit sich bewegend, auch die Leiblichkeit von jener Obmacht des Daseyns befreiend. Das wahrhaft Freie ist jederzeit auch ein Befreiendes. Wenn die leiblichen Organe neben einander im Raume bestehen, so wirken sie auch nur in dieser räumlichen Folge. Die Seele aber springt über den Raum hinweg; sie schaut und wirkt auch in die Ferne. Wenn das Sinnenleben in seiner Abstufung des Raumes Gesetze allmählig überwiegt, und wenn der Geschmack noch die unmittelbare Berührung des Gegenstandes, der in den Bereich dieser Sinneswahrnehmung eintreten soll, erfordert, dagegen aber der Geruch an diese unmittelbare Berührung schon nicht mehr gebunden ist; so tritt dieses Verhältniß beim Gehör- und Gesichtssinn noch vielmehr ein. Das Gehör ist aber in seiner Wirkung in die Ferne noch an den Raum und an den Körper, als an den leitenden Vermittler seiner Thätigkeit gebunden, und im luftleeren Raum ist daher der Schall durchaus unvernehmbar; dagegen das Gesicht fordert keinen Leiter seiner Thätigkeit, und will nur nicht durch die körperliche Masse in ihrer in die Ferne wirkenden Thätigkeit gehindert seyn. In aufsteigender Potenz wird daher die Seele, die Bildnerin und Einigerin und belebende Kraft des Sinnenlebens auch nicht mehr von dem Hindernisse der räumlichen Begrenzung gehindert werden können, sondern diese gegenüberliegende Undurchdringlichkeit des Stoffes durch ihre Innerlichkeit und unsichtbare, an die Leiblichkeit nicht gebundene Kraft leicht überwinden. In einem rein seelischen Zustand wird daher der ganze Raum dem Menschen durchdringlich seyn, und dem Hellseher wird auch das räumliche Entfernte wie ein Gegenwärtiges erscheinen; sein Auge wird Mauern und Berge mit derselben Leichtigkeit durchdringen, wie das leibliche Auge die Luft, ja mit noch mehr Leichtigkeit, weil die Entfernung selbst seiner Kraft keinen Einhalt thut, und auch das Entfernte ihm gleich nahe erscheint. Die Seele ist die im Leibe räumlich wirkenden Organe gestaltende Kraft, also die räumliche Lebenskraft selbst, und somit an die Regel, die sie erst bildet, nicht selbst schon gebunden. Ueber dem Räumlichen gehorcht sie demselben Grunde der Allgemeinheit, wie der Raum selbst, ist mit dieser Mensur nicht zu messen, wie der Raum auch nicht mit dem

Quadratmaaße des vom Raume begrenzten, der Körperlichkeit gemessen werden kann. In ihrer noch nicht in der Mensur des Raumes eingetretenen Lebenskraft bildet sie dieses Verhältniß erst in der Individualität der Leiblichkeit aus. Diese bildende Macht wird daher da, wo sie überwiegend über die Leiblichkeit wirksam geworden ist, auch über dieses räumliche Gesetz sich erheben, und den Leib an dieses Gesetz binden und auch davon lösen können. Solche Erscheinungen werden dann freilich dem Gesetz der Körperlichkeit widersprechen, aber nicht dem Gesetz des Lebens. Wenn daher ein Mensch in dem Zustande des überreizten Nervenlebens schon dem Gesetze der Schwere entbunden, eine Zeit lang in freier Luft in Schwebe erhalten wird, wie dieß bei hysterischen Zufällen, bei Nervenkrämpfen öfters der Fall ist: so wird die Centralkraft alles Nerven- und Sinneslebens Sinne und Nerven mit sammt ihren Organen wohl auch für eine Zeit von den Gesetzen des Raumes überhaupt entbinden können, um in ihnen unmittelbar wirksam zu werden. Nicht nur daß der Mensch in solchem Zustande in die Ferne sieht und wirkt, so mag selbst sein Leib mit in demselben Zuge durch den Raum mit der innerlichen Gewalt fortgeführt werden, oder durch Oeffnungen hindurch kommen, durch welche die physische Beschaffenheit es bei überwiegendem physischen Gesetz unmöglich gestatten würde. Das Gesetz des Raums wird dann eben von einem innerlichen aufgehoben, wie das Gesetz der Crystallisation im Pflanzenleben durch die höhere organische Potenz als aufgehoben erscheint, ohne daß dadurch die Bildung eine gesetzlose wäre. Wenn daher Christus bei verschlossenen Thüren zu seinen Jüngern eingeht, so ist dieß zwar wunderbar, weil er durch seinen Willen dieß Gesetz der Leiblichkeit aufhebt, aber nur dem eine unmögliche Erscheinung, der überhaupt nur das Nebeneinander- und niemals das Ineinanderwirken der Kräfte begreifen kann.

§. 115. Die Individualität der Leiblichkeit in ihrem zeitlichen Verhältniß aufgehoben in der Seele.

Dieselbe Individualität der Organe, die im Raume aufgehoben ist durch die innen wirkende seelische Potenz, ist auch aufgeho-

ben in der Zeit. Die Seele, die inner allen Organen der Leiblichkeit wohnet und wirket, bedarf nicht des Nacheinanders ihrer Wirkungen, sondern findet sich auch hier in der Unmittelbarkeit des Lebens. Was im Prozesse der Leiblichkeit von dem Einen Organ mittelbar zum nächsten, und von diesem wieder zum nächsthöhern oder tiefern fortgepflanzt wird, geschieht im innern Leben der Seele unmittelbar. Das Nacheinander der Zeit ist daher von der Innerlichkeit des Lebens überwogen, und es ereignen sich vor den Augen der Seele im Traumleben z. B. Dinge, zu denen das äußere Leben viele Jahre bedarf, in unglaublich kurzer Zeit, und die orientalischen Mährchen von Mahomeds bekannter Reise, oder von dem Sultan, der, den Kopf unter das Wasser tauchend in der Zeit, die ein Mensch mit dem Untertauchen und Wiederaufheben des Kopfes hinbringt, Dinge erlebt und in allen Einzelnheiten durchgemacht, zu denen wenigstens ein Zeitraum von acht Jahren gehört, sind wenigstens aus der innern Möglichkeit des seelischen Lebens herausgenommen. So sieht auch die Seele Dinge, die nicht der Gegenwart angehören, in der Gegenwart; eine Seherin sieht z. B. mit Augen, was erst in zwei Tagen und mehrere Stunden von ihrem Orte vorfallen sollte, zwei Tage vorher, ohne von ihrem Bette sich aufzurichten, oder an der Seele einer andern geht ein längst vergangenes Leben mit derselben Genauigkeit und Einzelnheit vorüber, wie nur ein wirklich Gegenwärtiger es sehen mochte. —

e. Aus dem geistigen Verhältniß hervorgehende Bestimmungen.

§. 116. Die Seele ohne die persönliche Geisteskraft des Willens.

Wie in der Leiblichkeit durch die Individualität, so ist im Geiste durch seine Persönlichkeit der Unterschied von der Seele wesentlich ausgedrückt. Was wahrhaft geistiges Eigenthum des Menschen werden soll, muß er durch die persönliche Thätigkeit sich erwerben. Dem Grund des allgemeinen Lebens nach sind alle Menschen einander gleich. Die natürlichen Eigenschaften, seine ihm nothwendig zugehörenden Anlagen, sein allgemeiner und unaufgeschlossener Lebenszustand ist in jedem Menschen derselbe; eben da-

durch wird seine Natur festgestellt. Der Mensch ist Mensch durch seine nothwendigen Eigenschaften, durch seine Natur. Diese seine Natur ist aber in einem höhern Grunde, im Grunde der Persönlichkeit zu einem in sich geschlossenen, den Menschen von aller Creatur unterscheidendem Ganzen geeinigt. In dieser Persönlichkeit ist aber zugleich die Macht der Verschiedenheit gegeben. Durch die persönliche, auf den Grund jener Natur sich auferbauende Thätigkeit ist einer von dem andern eben so wesentlich unterschieden, als er von Natur aus mit demselben gleich ist. Der Individualität wohnt ein gewisser Zug der allgemeinen Aehnlichkeit inne, aus dem die menschliche Organisation überhaupt in ihrer Besonderheit hervorgeht; der Mensch ist leiblicher Weise dem Menschen ähnlich, und im Bau seines Organismus ist auch seine allgemeine menschliche Natur in allgemeinen Formen ausgedrückt. Allein bei dieser Allgemeinheit ist doch in jedem auch wieder die Besonderheit und Individualität seines eigenthümlichen Lebens gesetzt, die aus jener Allgemeinheit hervortritt. Ebenso ist die Persönlichkeit geistiger Weise die Selbstbestimmung im Gegensatz von jener leiblichen Bestimmtheit, durch die die Eigenthümlichkeit hervortritt. Was der Mensch geistiger Weise vollbringt, ist sein alleiniges Eigenthum, weil aus seinem eigenen Thun hervorgegangen. Im seelischen Leben ist aber eine solche Ausschließlichkeit und Persönlichkeit nicht gesetzt. Was der Mensch im Grund der Seele besitzt, gehört als Menschen überhaupt ihm an, ist allgemeines Erbgut der menschlichen Natur. Kein Hervortreten der Besonderheit ist hier eingetreten. Das geistige Leben ist zwar an sich auch Allen gemein, aber nur, insoferne es Anlage ist. Sobald es in die Selbstbestimmung eingetreten ist, erzeugt es den Unterschied. Das seelische Leben aber ist seiner Natur nach bloß Anlage, in ihm ist daher gar keine solche Selbstbestimmung, also die reine Ununterschiedlichkeit. Der Geist hat den eigenen freien Willen; die Seele aber hat keinen Willen. Ihr ist bloß die Unbestimmtheit, die weder Selbstbestimmung, noch an sich seiende Bestimmtheit ist, eigen. Sie ist der Indifferenzpunkt von Freiheit und Nothwendigkeit. Frei ist sie, insoferne sie der Selbstbestimmung des persönlichen Willens als allgemeinen Grund sich hingibt, die Empfänglichkeit für die hö-

here Bestimmung der Willensfreiheit in sich trägt; nothwendig ist sie, insoferne sie von der Bestimmtheit der organischen Thätigkeit und der Bestimmung des eigenen Willens des Geistes bedingt ist, und ohne diese beide nicht zum wirklichen Leben gelangen kann. Sie muß bestimmt und zwar von einem Andern bestimmt werden, um überhaupt als Etwas, als wirklich hervorzutreten. Der Seele ist daher kein Wille eines Insichseienden eigen, aber auch nicht der Unwille des bloßen Daseyns, sondern nur die allgemeine Willenslosigkeit, die allgemeine, Alles vermittelnde Empfänglichkeit. Der Geist will, die Seele empfängt, der Leib bedarf. Die Seele gibt sich ihm hin, und ist in dieser Hingabe und in jener Empfänglichkeit zur vollen Bestimmung, zur Wirklichkeit ihres an sich seienden Wesens gelangt. Die Veränderung, die Gestaltung, die Bildung und Entwicklung des Lebens ist also nur allein durch sie möglich. In ihr ist der allgemeine Lebensgrund. Wie im Leib der Naturgrund, im Geist der Persönlichkeitsgrund, so ist in der Seele der Lebensgrund als wesentlicher Charakter eingetreten.

§. 117. Die Seele ohne die persönliche Erkenntniß des Geistes.

In diesem Lebensgrund ist auch die Erkenntniß des Geistes nicht möglich, so wenig als der Wille. Die Erkenntniß besteht im Anschauen des Objektes, verbunden mit der Wiedererzeugung desselben im eigenen Wesen. Die geistige Erkenntniß setzt das Angeschaute auch in der Persönlichkeit wieder. Es nimmt das Wesen desselben in sich auf, um es hier durch die eigene Macht festzuhalten. Das Schauen des Geistes ist freies Eigenthum desselben, und kann ihm nicht mehr genommen werden. Es ist kein bloßes Anschauen des Objektes, sondern ein Wiedererzeugen und Nachbilden desselben in der eigenen Persönlichkeit. Ein solches Kennen und Anschauen eines Aeußerlichen, verbunden mit dem Wiedererzeugen im Innern ist der Seele unmöglich. Auch die Seele wird als allgemeiner Grund des menschlichen Lebens die bloße Bestimmtheit und die Selbstbestimmung der Persönlichkeit als etwas von sich Unterschiedliches anschauen; aber in diesem Anschauen kann sie eben nur passiv seyn. Sie kennt das Objekt, aber er-

kennt es nicht als Objekt, und in seinem Verhältniß zur Persönlichkeit. Ihr ist daher auch kein Festhalten im Fürsichseyn möglich. Das Objekt spiegelt sich im allgemeinen Grund der Seele, ohne von ihm in seiner Unterschiedlichkeit festgehalten zu werden. Alle seelische Anschauung, so weit und allgemein sie an sich seyn mag, steht daher unter der geistigen Erkenntniß, auch wenn diese noch so beschränkt ist; denn diese hängt ab von der Thätigkeit des Subjektes, und ist daher im subjektiven Thun und Bestreben Eigenthum geworden; die seelische Anschauung aber hängt von dem Objekte ab, und geht an dem Menschen nur vorüber, ohne ihm wirklich anzugehören, ohne von ihm in der Besonderheit festgehalten zu werden, ist nur die Möglichkeit des freien Erkennens, aber nicht ihre innere Wirklichkeit. Das tiefe Schauen des Hellsehers, der Naturblick des indischen Brahmen, sie sind staunenswerthe Kräfte des Lebens, aber nur insoferne sie uns die Tiefe und Weite des allgemeinen Lebensgrundes beurkunden. Für die schauende Persönlichkeit sind sie verloren, wenn sie nicht auch geistig sich ihres Zustandes bewußt werden. Daher auch in dem wiedererwachten persönlichen Bewußtseyn keine Spur einer Erinnerung an jenes geheimnißvolle Schauen. Die Persönlichkeit hat sich in ihren allgemeinen Grund verloren, statt den allgemeinen Grund als den persönlichen gefunden zu haben. In der Seele ist somit der Uebergang des unbewußten rein nothwendigen Daseyns zum freien, bewußten Seyn der Persönlichkeit gegeben. Es ist nicht mehr die Finsterniß der bloßen Bestimmtheit von außen, noch das Licht der Selbstbestimmung und des daraus hervorgehenden Selbstbewußtseyns, sondern die Indifferenz beider.

§. 118. Die Seele außer der Selbstständigkeit des Seyns im Geiste.

Derselbe Fall ist es mit dem Seyn. In der Seele ist nicht jenes Seyn des Geistes, das als ein frei sich begründendes mit dem Worte „ich will" auch sagen kann „ich bin." Es ist kein Ich in der Seele, also auch keine selbstthätige, in sich begründete unzerstörliche Wesenheit. Eben so wenig aber ist es bloß eine äußerlich bestimmte, also an sich durchaus unfreie Basis, die ihren Inhalt erst durch ihre Form empfängt; sondern in der Seele ist

eben der Uebergang vom Seyn zum Daseyn und vom Daseyn zum Seyn. Beide sind in ihr, aber beide sind ihrer Eigenthümlichkeit nach im Grunde der Seele aufgehoben. Die Seele hat weder ein für sich seiendes Seyn, noch ist sie im bloßen Daseyn gebunden, sondern sie ist beides zugleich, und keines von beiden; ist als Grund des Daseyns und des Seyns, jener Ungrund beider Gegensätze, den die Naturphilosophie statt im Menschen zu setzen, in Gott eintragen wollte, aus dessen Indifferenz durch das „weder, noch" eben die Wirklichkeit hervorbricht. Diesem Grunde ist weder das äußerlich Bestimmte, noch das innerlich Bestimmende eigen, sondern die an sich seiende Unbestimmtheit, die erst mit dem Hervorbrechen jener Gegensätze etwas wird. Der Unterschied ist eben nur, daß jene Gegensätze nicht aus jenem Grunde hervorbrechen, sondern anderswoher zu ihm hinzutreten, um sich in ihm zu manifestiren. Daß das Seyn des Menschen im Daseyn seine innere Macht offenbaren kann, kommt ihm eben aus der Vereinigung mit diesem allgemeinen indifferenten Grunde. Dieses Seyn, das erst zum bestimmten werden muß, ist eben noch nicht ein bestimmtes, sondern in der Einheit mit der Persönlichkeit wird es der Grund zu einem in sich seienden. Dieser Gegensatz vom Ich und vom Gegensatze dieses Ich im Nichtich der Natur, bedingt das Werden, das keinem von beiden angehört, und daher Eigenschaft der Seele ist. Die Seele ist die Trägerin des Werdens. Da sie weder im Daseyn beschlossen, noch an sich des Seyns der Persönlichkeit theilhaft ist, so entspricht ihr das Werden als eigenthümlicher Grund. Das Werden ist ihr nothwendig. Nur in ihm kann sie den unaufgeschlossenen Grund des zum Seyn berufenen, vom Seyn zu erfüllenden und doch an sich noch nicht wahrhaft Seienden erfüllen. Die allgemeine Stimme des Lebens, die ein persönlicher, liebender, allmächtiger Geist gesprochen in jenem lebensvollen Wort: „Es werde!" redet in unendlicher Mannigfaltigkeit zum Geiste; allein alle diese Fülle ist aus Einem Grunde hervorgewachsen, und muß in diesem allgemeinen Grunde gefühlt werden, um dem Geiste verständlich zu seyn. In der Seele weckt die Blume, weckt das Wachsen und Werden, das Singen und Tönen des Lebens ein allgemeines tiefes Gefühl, und ihm

nachgehend findet der Geist seine Einheit in jener Allgemeinheit. Ohne jenen Uebergang aber wird er in sich verschlossen der Außenwelt unzugänglich bleiben und diese ihm. Individualität und Persönlichkeit werden ewig sich fliehen, ohne einen allgemeinen neutralen Grund, auf den beide ein gleiches Recht haben. Dieser Grund ist die Seele. Indem sie also der Eigenthümlichkeit des Geistes wie des Leibes entgegentritt, und das Gemeinschaftliche von beiden ist, beiden verwandt und von beiden unterschieden, läßt eben aus dieser Einheit und Verschiedenheit ihre Eigenthümlichkeit sich erkennen, und die wesentlichen Eigenschaften der Seele lassen aus diesem doppelten Gegensatze sich ermitteln. Indem die Seele zwischen dem geistigen und leiblichen Elemente mitten inne wohnt und wirkt, beide vermittelt und lebendig mit einander verbindet, lassen sich aus diesem Verhältnisse zunächst drei allgemeine Eigenschaften der Seele erkennen, ihre **Unmittelbarkeit**, **Innerlichkeit** und **Wirklichkeit**, aus denen dann wieder die besondern Seelenkräfte zu ermitteln sind.

III. Die Beschaffenheit der Seele im Besondern.

A. Allgemeine Eigenschaften der Seele.

§. 119. Die Unmittelbarkeit.

Als die erste und am nächsten erkennbare unter jenen drei allgemeinen Eigenschaften der Seele kann die Unmittelbarkeit derselben bezeichnet werden. Der Geist, um seine persönliche Wesenheit zu offenbaren, bedarf dazu des Grundes der Natur und in ihm seiner Willensmacht gewiß zu werden. Damit aber Geist und Leib sich miteinander vereinen, ist ein drittes allgemeines Mittelglied nothwendig, in dem beide aus ihrer Besonderheit hervortreten können. Die Seele aber ist dem Geiste unmittelbar gegenwärtig und dem Leibe, und ist eben durch diese Unmittelbarkeit Vermittlerin der entgegengesetzten Thätigkeiten des Lebens. Alle jene Kräfte des Geistes, die in seiner Vermittlung mit seinem Naturgrund hervortreten, das Denken, Können und Thun sind der Seele fremd. Die Seele faßt nur das ihr unmittelbar gegenwärtige Objekt. Aber sie faßt es nicht als Objekt, d. h. nicht im **Unterschiede**

von sich, sondern bloß in der allgemeinen Bezüglichkeit zu sich. Das Objekt tritt in die Seele ein, und tritt doch nicht in die Seele, nämlich nicht als Objekt. Die Unterscheidung und Vereinigung, die wahre Einheit durch die Setzung und Aufhebung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt ist erst mit dem persönlichen Gedanken möglich, der ein Kind des Geistes ist. Ebenso ist die Seele auch dem Objekte unmittelbar gegenwärtig, setzt sich mit ihm in Verbindung durch die Beziehung des allgemeinen Grundes. Aber sie wird eben so sehr von dem Objekte beherrscht, als sie über dasselbe herrscht. Das Objekt ist ohne allen Gegensatz im allgemeinen Lebensgrund der Seele wirkend, und alle Macht der Seele ist eine vom Objekte bedingte, ist eben des Objektes eigene Wirkung, ohne Bewußtseyn eines möglichen Gegensatzes. Im vorherrschend seelischen Leben scheint dem Menschen oft eine große Gewalt über die Natur eingeräumt, und ist doch nicht so, indem die Natur eben so viel Gewalt hat über ihn, als er über die Natur. Die Naturmacht ist ihm nur unmittelbar nahe, und die Seele tritt in sie ein, und beide wirken zugleich aus demselben allgemeinen Lebensgrunde heraus, ohne daß darum eine über die andere eine Uebermacht errungen hätte. Es ist vielmehr gar kein Ringen, gar kein Gegensatz, sondern bloß die unmittelbare Beziehung. Ein Bewußtseyn, ein mit Reflexion ausgeführtes Werk der Seele ist daher gleichfalls nicht möglich. Diese Unterwerfung des Stoffes, um ihn nach eigenem Wohlgefallen umzubilden und eine eigene innere Lebensanschauung auszusprechen, ist der Seele fremd. Sie spricht sich nirgends aus und kann sich nicht aussprechen, eben weil sie kein Ich ist. Wenn sie nicht denkt, dann wird sie auch nichts können, d. h. nichts Innerliches äußerlich darstellen, und wo diese beiden Potenzen fehlen, da fällt die That ohnehin weg, die aus beiden hervorgeht. Die Seele thut nichts, sie leidet und wirkt, aber sie verrichtet nichts mit bestimmtem Zweck und Bewußtseyn. Den vermittelnden Potenzen des Geistes gegenüber, die Aeußeres und Inneres mit einander auszugleichen suchen, erscheint die Seele in der vollen Eigenschaft der Unmittelbarkeit ihres eigenthümlichen Wesens.

§. 120. Die Innerlichkeit.

Dem Leibe gegenüber, der in seiner Lebensentfaltung die bloße Aeußerlichkeit darstellt, gehört dagegen der Seele die Innerlichkeit an. In einer andern Beziehung ist dieß auch im Gegensatze mit der als eigene persönliche Thätigkeit hervortretenden Kraft des Geistes der Fall. Die Seele kann nirgends ihre Eigenthümlichkeit an sich äußern und bleibt daher stets inner jener hervortretenden Sphäre der sich offenbarenden Persönlichkeit. Innerlichkeit ihres Lebens ist daher der Seele wesentlich zugehörige Eigenschaft, durch welche sie sich vom geistigen und leiblichen Elemente zugleich unterscheidet. Die Unmittelbarkeit des seelischen Lebens hat diese Innerlichkeit zur unmittelbaren Folge. Die unmittelbare Beziehung des Lebens außer dem Menschen zum seelischen Leben in dem Menschen läßt das Aeußerliche, Objektive zugleich als ein Inneres erscheinen, ist unmittelbares Wiederscheinen des Einen im Andern, der Wiederhall des äußern Lebens im Innern. Der Mensch findet im Leben sich selbst; aber er findet sich nur nicht als sich, noch auch als Gegensatz von sich, sondern nur als Grund eines solchen Eins und Andersseyns. Erhebt er sich nun über dieses Klingen und Sehnen und Sehen des Einen im Andern, bringt er den Zusammenhang, der zwischen beiden aus demselben Grunde erwachsenen Gegensätzen der Subjektivität und Objektivität besteht, zum Bewußtseyn, hat er jenes Innere zur geistigen Selbstbestimmung gebracht, ist er durch jenes allgemeine Innere hindurchgedrungen: so ist ihm das Licht der Erinnerung aufgeleuchtet; die Innerlichkeit in ihrer allgemeinen Bezüglichkeit ist zur selbstthätigen Erinnerung geworden. Inner diese allgemeine Innerlichkeit der Seele in das persönliche Leben eindringen, das Innenleben zum eigenen machen, heißt sich erinnern. Etwas, was im allgemeinen, unaufgeschlossenen Zustande als mögliche Anschauung des Geistes im Grunde der Seele schon vorhanden war, wird wieder, aber mit Bewußtseyn und Selbstthätigkeit, gewonnen. Ebenso wird das Gewonnene im allgemeinen Grunde jener Innerlichkeit zurückgelegt. Was mit bestimmter Kraft des persönlichen geistigen Lebens errungen ist, tritt von dem Schauplatz persönlicher Thätigkeit zurück und ist nicht mehr im Besondern gegenwärtig, sondern nur innerlich vorhanden. Die geistige Thä-

tigkeit strebt immer vorwärts; ein Erwerb wird von dem andern verdrängt. Das heute Ergriffene muß morgen bereits wieder einer neuen Eroberung Platz machen. Somit würde der Geist immer durch seine nie ruhende Thätigkeit aufzugeben genöthigt seyn, was er sich kaum angeeignet, um zu neuem Erwerbe vorwärts zu eilen, immer das Gewonnene auch gleich wieder verlieren, wenn nicht in der Seele die Schatzkammer des geistigen Lebens gebaut wäre, in welche das einmal Gewonnene jederzeit bis zum weitern Gebrauche zurückgelegt wird. So entsteht im Menschen ein Wissen und Nichtwissen über ein und dasselbe Objekt. Er kann von etwas ein Wissen haben, aber im Momente ist es nicht in die Persönlichkeit hervorgetreten; er besitzt es innen, aber er erinnert sich eben nicht daran. Seine Erkenntniß ist ihm darum nicht verloren, sie schlummert und bedarf nur des Erweckens.

§. 121. Die Wirklichkeit.

Mitten zwischen Leib und Geist waltend und webend ist dann die Seele mit der reinen Wirklichkeit angethan. Da wo Leib und Seele sich berühren, die Zeit in die Ewigkeit hinüber spielt, die Fäden des Lebens ungesehen ineinander fließen, da wohnt die Seele in lebendiger Wirklichkeit, oder um des Dichters Wort hieher zu beziehen:

„Sie sitzet am sausenden Webstuhl der Zeit,
„Und wirket des Geistes lebendiges Kleid."

Dieses unsichtbare Walten der Seele nun, in die Sichtbarkeit auszugehen und doch sich nicht in dieselbe zu verlieren, um der persönlichen Macht zu horchen und zu gehorchen, und doch die Allgemeinheit, Unmittelbarkeit und Innerlichkeit nicht aufzugeben, in welcher die Seele weder dem Seyn, noch dem Daseyn angehört, bildet ihre eigene Lebensentfaltung. Diese lebendige Gestaltung ist keine selbstthätige und keine unthätige, ist nicht Handlung und nicht bloßes Organ, sondern eben die Vermittlung eines Innersten nach einem Aeußersten durch ein Drittes ist Wirksamkeit, Wirklichkeit. Ein Werk ist keine That und ist keine nothwendige Erscheinung, sondern die Mitte von beiden. Die Wirklichkeit ist

daher weit entfernt, das zu seyn, was man gewöhnlich darunter versteht, die Sichtbarkeit und Greifbarkeit ohne innern Grund, die sich bloß durch ihr Daseyn geltend macht. Ein solches bloß Daseiendes setzt zwar ein Wirkendes voraus, durch welches es geworden ist; aber insoferne man das bloße Daseyn berücksichtigt, und von dem innen Waltenden, von der Qualität abstrahirt, hat man keine Wirklichkeit. Das bloß nothwendig Daseiende ist das Allerunwirklichste, und auf die Wirklichkeit provoziren, um die Innerlichkeit zu läugnen, ist ein Widerspruch, der sich in sich aufhebt. Die Wirklichkeit setzt allezeit ein innen Wirkendes voraus und schließt die absolute, an sich bestimmte Nothwendigkeit aus. Aber auch die Freiheit ist nicht mehr in der Wirklichkeit. Wirkung hat nämlich keine selbstbewußte Kraft in sich, sondern ist bloß der Durchgangspunkt einer solchen; in ihr ist eine freie Macht bloß möglich. Die Wirkung ist aber auch nicht aus sich selbst hervorgegangen, sonst wäre sie nicht Wirkung, und setzt also ein Höheres, das nicht mehr bloß wirkend, sondern vollendet ist, voraus, ist erst durch ein solches möglich. Die Wirklichkeit ist somit der Zeiger der Zeit und der Ewigkeit, der Natur und des Geistes. Sie setzt ein total Unfreies nach sich und ein vollkommen Freies vor sich, und indem eben die Wirklichkeit weder ist, noch nicht ist, sondern das Wirken eines Seienden in einem Nichtseienden bezeichnet, sind beide Gegensätze zugleich mit ihr. Der gewöhnliche Gebrauch oder vielmehr Mißbrauch des Wortes Wirklichkeit, das in seiner wahren Bedeutung gerade aufs Gegentheil von dem hinweiset, was man in der Regel damit zu bezeichnen glaubt, und über welches der Hofrath im Zerbino so klug räsonnirt, läßt in der That in dessen laute und allgemeine Anklage des Sprachverderbens mit einstimmen: das sogenannte Sprechen sei ein schönes Ding unter vornehmern Wesen, als die Menschen, und diese hätten nur wenige Redensarten jener höhern Wesen im Auskehricht gefunden.

B. Seelenkräfte.

a. Allgemeine Bestimmung derselben.

§. 122. Hervorgehen der einzelnen Seelenkräfte aus den allgemeinen Eigenschaften der Seele.

In dieser Eigenschaft der Wirklichkeit erscheint die Seele als lebendige Vermittlung von Geist und Leib. In dieser Vermittlung treten daher auch die einzelnen Potenzen der Seele wirkend hervor. Die Eigenschaften werden in der wirklichen Ausbreitung ihres Wesens zu Kräften der Seele. Diese Erkenntniß der Seelenkräfte ist aber in ihrer allgemeinen Bestimmung schon in diesen allgemeinen Eigenschaften gegeben. Jene Kräfte des Lebens, die in diesen Eigenschaften wirksam werden, in ihrer Thätigkeit aus der Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Wirklichkeit des Lebens hervortreten, gehören der Seele an. Nach dem Grade der Verbindung, die das geistige Element mit dem Leiblichen durch die Wirkung der Seele eingeht, stufen daher auch nothwendiger Weise diese Kräfte sich ab. Die Zahl derselben läßt sich aus den möglichen Graden einer solchen Abstufung von selbst bestimmen. Indem in dieser Doppelrichtung, in dieser zweifachen Beziehung der Seele das leibliche und geistige Element sich berühren, und das eine in der Vier-, das andere in der Dreizahl seinen herrschenden Typus gefunden hat, geht aus der Wechselwirkung beider von selbst die Siebenzahl hervor. Diese ist dem seelischen Leben an sich zugehörig, und die Verborgenheit des seelischen Lebens mag immer nur in dieser Siebenzahl sich entfalten. Wie nämlich die Siebenzahl in sich verschlossen und verschlungen, die Gliederung und Entwicklung immer wieder in den Anfang zurückführt und in unauflöslicher Wechseldurchdringung der Gegensätze, die in ihm nur unaufgeschlossen und nur beziehungsweise vorhanden sind, sich selbst niemals zum vollen Bewußtseyn erschließt, und das Leben in dieser Entfaltung sich selbst stets ein unauflösliches Räthsel bleibt, das nur in einem höhern Prinzipe zu lösen ist: so gehört die Siebenzahl der seelischen Entwicklung in voller Eigenthümlichkeit an, und nur in ihr ist die Zahl der einzelnen Seelenkräfte bestimmt.

b. Die Seelenkräfte im Besondern.

§. 123. Das Empfindungsvermögen.

Das erste Vermögen, das aus dieser Siebenzahl der Einheit geistiger und leiblicher Wechseldurchdringung in der Seele auftaucht, ist das Empfindungsvermögen. In ihm erscheint die Seele als das Maaß der Dinge. Indem sie nämlich die innere Lebenskraft und ihr allgemeines Bewußtseyn nach Außen findet, entsteht dadurch eine das Aeußere und Einzelne nach jenem allgemeinen und innern Gefühle des Lebens regulirende Thätigkeit. Die Seele findet das Einzelne und Besondere nach seiner Lebensstufe bereits in sich, und erkennt in der Vergleichung desselben mit seinem allgemeinen Lebensgrund auch das Besondere an ihm, d. h. die Seele hat Empfindung. Es ist das Empfindungsvermögen jene innere Thätigkeit der Seele, die am allerweitesten sich nach außen erstreckt, und das Einzelne nach seiner Wirkung auf das allgemeine Leben abwägt und bemißt. Das Empfindungsvermögen unterscheidet sich also von dem bloß sinnlichen Eindruck, welcher den einzelnen Gegenstand auffaßt nach seiner bloß äußerlichen Wirkung und seinem äußern Verhältniß zu andern einzelnen Dingen, während das Empfindungsvermögen das Verhältniß eines jeden einzelnen Gegenstandes zu seinem Inhalt und seiner Wirkung auf die allgemeine Lebensthätigkeit, deren die Seele sich bewußt ist, aufzufassen vermag. Es gibt daher der sinnliche Eindruck bloß den äußern Stoff für die eigentliche Empfindung, die nicht ein bloßes Leiden der Seele in Beziehung auf die Gegenstände, sondern eine Thätigkeit derselben ist. Nach dem Grade des Lebens und der Seelenthätigkeit sind demnach auch die einzelnen Akte des Empfindungsvermögens verschieden. Obwohl die leiblichen Sinne in der Regel demselben den Stoff zuführen: so ist dennoch dieses Vermögen nicht so sehr an jene Sinnesthätigkeit gebunden, daß nicht diese aufhören könnte, ohne das Empfindungsvermögen zugleich mit aufzuheben. Wie daher das Empfindungsvermögen nach dem verschiedenen Lebensgrade in Beziehung auf die Sinnlichkeit, nach dem Geschlecht, dem Alter, dem Gesundheitszustande des Menschen verschiedenartig erscheinen kann, so wird sie selbst sogar in außerordentlichen, vor-

herrschenden Seelenzuständen den sinnlichen Eindruck völlig aufheben und sogar in einen entgegengesetzten verwandeln, wie z. B. die Legende von einzelnen Heiligen erzählt, daß ihr Gefühl die glühende Kohle in blühende Rosen verwandelte. Auch bei Wahnsinnigen, bei welchen in anderer Weise eine eigenthümliche Seelenthätigkeit eintritt, erscheint deßwegen doch der persönliche Eindruck als völlig aufgehoben, so, daß sie z. B. unbekleidet in größter Kälte ausdauern, ohne davon scheinbar eine Empfindung zu haben. Beispiele von bloß gesteigertem Empfindungsvermögen aus überwiegender Thätigkeit der Phantasie vermag uns die tägliche Erfahrung zu geben.

§. 124. Das Begehrungsvermögen.

Das Empfindungsvermögen findet also das Maaß der Dinge nicht außer, sondern in sich. Nur nach der innern Beziehung zum einfachen Lebensgrunde wird von ihr die Wirkung oder vielmehr die Rückwirkung der Außenwelt empfangen. Die eigentliche Aktivität, das Finden des Wesens einer äußern Wirkung, oder seiner innern Beziehung zum Leben liegt in der Seele, ist eine Thätigkeit, ein Vermögen der Seele, ist Empfindungsvermögen, und die bestimmte Empfindung hängt von der Wechselwirkung jener innern Kraft mit dem Objekte in seiner äußern Beziehung, in seiner individuellen Darstellung ab. Dem Empfindungsvermögen, und so nach ihm dem äußerlichen Leben am nächsten steht dann das Begehrungsvermögen, in welchem die Seele schon mehr selbstthätig erscheint. Indem nämlich in der Allgemeinheit des seelischen Lebens die Anlage ist, alles aus sich herauszubilden, alles zu werden und zu wirken, liegt in ihr auch das Bestreben, etwas Bestimmtes zu werden. Sie sucht daher den Stoff, der in der Außenwelt ihr dienet, um sich mit ihm zu verbinden, und in dem äußerlichen das innere Leben in bestimmten Formen plastisch auszuprägen. Was ihr daher immer diese Möglichkeit anzubieten scheint, darnach begehrt sie, und strebt darnach, als nach etwas, was zur Ausbildung ihres eigenen Wesens, zum Complemente ihres Daseyns gehört. Der Antheil, den sie an den äußern Erscheinungen nimmt, kommt ihr aus dieser Begierde, sonst würde sie

die ganze Außenwelt unbekümmert vorüberziehen lassen. Das Empfindungsvermögen ist daher um dieses höhern Vermögens willen. Die Seele findet und empfindet etwas, weil sie etwas sucht und begehrt. Dieses Vermögen nun, das äußere Leben zu suchen, um daran das innere zu versuchen und die eigene Kraft an der Außenwelt zu erproben, heißt in seiner allgemeinsten Weise das Begehrungsvermögen. Je nachdem nun dieses Vermögen den dem innern Verlangen entsprechenden Gegenstand findet und auffaßt, vermag sie ihr Streben zu erfüllen oder nicht. Hat die Seele denjenigen Gegenstand gefunden, welcher der bestimmten Begierde entspricht, so hat dieser einzelne Zustand den Gewinn und Nutzen jener Seelenthätigkeit. Das Innere bemächtigt sich des Aeußern, und diesen augenblicklichen Besitz nennen wir, insoferne er dem augenblicklichen Verlangen entspricht, Genuß. Entspricht aber jene Besitznahme der allseitigen Begierde und allen Bedingungen, aus welchen der einzelne Zustand hervorgegangen, so daß also die Seele des Stoffes, das innerliche Leben auszubilden, genug hat, so nennen wir dieses um jenes Genügens willen Vergnügen, und ist durch diese Besitznahme die durch das Begehren in der Seele entstandene Bewegung vollkommen ausgeglichen, so wird diese höhere Stufe des Vergnügens um des Friedens willen, den die Seele dadurch gewonnen, Freude genannt. Genuß, Vergnügen und Freude sind also Blumen, die ursprünglich in demselben Garten geblüht, aber doch in besondern Gestalten und Bedeutung. Es ist der Genuß zunächst mehr dem Leiblichen, die Freude dem Geistigen zugewendet; der Seele aber bleibt das Vergnügen. Der gewöhnliche Sprachgebrauch aber begränzt diese Bedeutungen nicht so genau, und wechselt mit ihnen nach Belieben, so daß die ursprüngliche Bedeutung verkümmert wird, oder ganz verloren geht. Besonders wird das Wort Genuß in jener bloß sinnlichen Bedeutung genommen, in welcher es mehr die Täuschung der Seele durch den Sinn, als den wirklichen Besitz einer sinnlichen Erscheinung der Seele bezeichnet, obgleich die Seele dadurch statt des wirklichen Besitzes durch den bloßen Schein getäuscht wird, und also von einem Nutzen für die Seelenthätigkeit keine Rede mehr seyn kann; so daß also der Sprachgebrauch gerade die Wurzel des Wortes

verläugnen würde. Setzt sich die Begierde dann mit der Empfindung so in Verbindung, daß sie nicht bloß thätig, sondern auch leidend sich verhält, wird das Begehren in der Seele hervorgerufen von dem Gegenstande, so daß er einen Eindruck macht, welchen auszufüllen die Seele eben so sich bestrebt, wie im Mechanischen ein elastischer Körper, dem von irgend einer Seite ein Druck widerfährt, so entsteht der Affekt. Wenn der Affekt dann ein dauernder und das Leibliche einseitig herrschend wird, so daß die Seele jener Einseitigkeit gegenüber ihre ursprüngliche passive Thätigkeit verliert, und von außen her gleichsam fortgestossen wird, so entsteht das, was wir Trieb nennen. Ist dieser Trieb in der Seele aller jener Seelenkräfte mächtig geworden, auf welche das Begehrungsvermögen zurückwirkt, so entsteht die Leidenschaft. In dieser dreifachen Stufe des Sichverlierens des innern Vermögens in dem äußern Grunde widerspricht das Begehrungsvermögen seinem eigenen Lebensgrund. Statt daß die Seele des Stoffes mächtig würde, erlangt die Aeußerlichkeit Gewalt über die Seele; diese wird aus der ihr gebührenden Aktivität vertrieben, zur bloßen Passivität verurtheilt; statt thätig zu seyn, ist sie leidend geworden, und dieses Leiden hat sie sich selbst zugezogen; sie sucht und schafft ihr eigenes Leiden, und dieser Zustand heißt daher in seiner unersättlichen Begier nach dem, was ihm zur Erbauung des Lebens dienen sollte, aber in dieser Umkehrung des Verhältnisses zur Zerstörung dienen muß, Leidenschaft.

§. 125. Das Vorstellungsvermögen.

Da die Seele im Empfindungsvermögen bereits als die zunächst thätige erschienen ist, die den äußern Eindruck durch eigene Kraft in sich aufgenommen; so wird diese Thätigkeit, die zuerst aus dem Attribut der Allgemeinheit des Lebens der Seele entsprungen ist, dann in dem Begehrungsvermögen als der Wirklichkeit und Wirkung der Seele zunächst angehörend erschien, auf der dritten Stufe des seelischen Lebens nur in um so freierer Kraft des innern Lebens herrschend werden und in dieser Herrschaft der innern Macht über den Stoff erblicken wir als drittes Vermögen der Seele das Vorstellungsvermögen. Dieses letztere muß also

darin bestehen, das in der Seele durch die Empfindung Gefundene in ein Bleibendes und in der Seele für sich Bestehendes zu verwandeln. Indem die Seele empfindet, gewinnt sie den äußerlichen Eindruck für sich als einen innern, gibt ihm durch die Permanenz ihres Wesens eine Dauer für sich, und besitzt nun das äußerlich Bestehende innerlich noch einmal, so daß sie es nun nach Belieben vor sich hinstellen, indem sie es innerlich hat, zugleich auch als ein Aeußerliches darstellen, also sich vorstellen kann. Vorstellungen sind daher nichts anders, als von dem ursprünglichen Eindruck befreite und in der Seele dauernd gewordene Empfindungen. Nur von sinnlichen Gegenständen kann also die Seele Vorstellung haben. Alles blos Geistige, alle Abstraktionen gehören nicht in das Gebiet der Vorstellung. Von einem Crystall z. B. kann die Seele eine Vorstellung haben, von Wahrheit und Tugend aber nicht. Letzteres ist Idee, Anschauung des Geistes und nicht Vorstellung. Die Idee unterscheidet sich also von der Vorstellung durch ihren innern, einheitlichen und geistigen Ursprung. Die Vorstellung geht hervor in geradem Gegensatze mit der Idee aus der Aeußerlichkeit und aus der Einzelnheit der Gegenstände, welche die aktive Thätigkeit der Seele aus den leiblichen Organen sich abzieht. Es gibt also viele einzelne Vorstellungen, aber ursprünglich nur Eine Idee. Falsche Vorstellungen in der Seele sind möglich durch unrichtiges und ungenaues Auffassen in der Empfindung, durch die Dunkelheit der Empfindung und Verwechslung eines dunklen Bildes mit einem andern und durch vorschnelle subjektive Thätigkeit, welche die nothwendig vorausgehen müssende Wahrnehmung der Gegenstände, die Empfindung zu überspringen sucht.

§. 126. Das Gedächtniß.

Auf vierter Stufe der Seelenkräfte, also in Mitte der dem Geiste und dem Leibe zugewendeten Thätigkeiten der Seele finden wir das Gedächtniß. Die allgemeine Zusammenfassung der Empfindungen, Begierden und Vorstellungen, da wo sie mit der höhern Empfänglichkeit der Seele für das rein Geistige zusammentreffen, wird Gedächtniß genannt. Das Gedächtniß ist also das

eigentliche Medium für alle einzelne Seelenthätigkeiten, es ist das ruhende, an sich unveränderliche Centrum jeder seelischen Bewegung, der Mittelpunkt, welcher die Peripherie der Einzelnheiten erst möglich macht. Wenn sich daher das Gedächtniß auch noch bei den Thieren findet, so hat es dort eben nur eine andere Peripherie, weil die Bewegung derselben Kräfte in ihr ohne die Verklärung des Geistes besteht, eine bloß nach unten gerichtete, den irdischen Kräften angehörende ist. Im Menschen aber ist das Gedächtniß zugleich auch dem freien Geiste dienend, als die natürliche Grundlage seiner freien Thätigkeit. Wenn man daher den Namen des Gedächtnisses von Gedanken ableiten will, so bedeutet es allerdings das bloße a ohne Exponenten, die bloße Möglichkeit einer wirklichen Größe, den Zustand, in welchem eigentlich nicht gedacht ist; aber es ist diese Bestimmung auch die bloß negative für das Gedächtniß. Was also ruhend in der Seele bleibt, was den unbeweglichen Punkt, an welchen die doppelte Bewegung leiblicher und geistiger Bildung sich anreiht, bildet, das nennen wir Gedächtniß. In ihm liegt die Anschauung der Vergangenheit und der Zukunft in ihrer annoch unaufgeschlossenen Möglichkeit. Was Plato angeborne Idee nannte, und aus einer dem Menschen gebliebenen Rückerinnerung an einen ehemaligen Zustand herleitete, das ist die in dem Gedächtniß verborgene innere Möglichkeit des Gottes- und Selbstbewußtseyns. Es sind in dem Gedächtniß zwar weder Vorstellungen noch Ideen, aber es ist in ihm der fixe Punkt, zu dessen unbeweglicher Mitte beide Radien zusammenlaufen. Hier vermählt sich die Vorstellung und Empfindung mit dem Bewußtseyn des Geistes, und beide werden dadurch, wenn auch unbewußt, doch wahrhaftiger Besitz des Menschen. Und wenn wir uns die bloß negative Seite dieser unaufgeschlossenen Mitte des Gedächtnisses als von den freien Thätigkeiten in Anspruch genommen denken, so wird das, was zuvor bloß Gedächtniß schien, zur eigentlichen Erinnerung, in welcher sowohl die Thätigkeit des Seelenlebens, als auch die Innerlichkeit dieser Thätigkeit ausgesprochen ist. In dem Gedächtniß ist dann sofort auch der Uebergang zu den höhern Seelenkräften gebildet, welchen es in gleicher Weise dienend sich hingibt. Es wendet sich aber das Leben der Seele

von diesem unentschiedenen Mittelpunkte aus in gleicher Stufenreihe dem höhern geistigen Leben zu, wie es diesem Mittelpunkt sich nähernd das Leibliche allmählich von sich ausgeschieden. Auch sind es abermal drei verschiedene Seelenkräfte, die der höhern Ordnung des Geisteslebens in bestimmter Weise entsprechen.

§. 127. Die Einbildungskraft.

Ueber dem Gedächtnisse im geistigen Leben der Phantasie, und von den untern Seelenkräften, dem Vorstellungsvermögen entsprechend, erbaut sich dann in der Seele die Einbildungskraft. Sie stellt sich dar als das Vermögen, empfangene Eindrücke und Vorstellungen nach Gefallen zu zersetzen und aufzulösen, und dann nach einer innern Harmonie wieder zusammen zu fügen. Sie erscheint also als eine innere Bildungskraft, welche den Stoff zwar aus der Vorstellung, das Gesetz der Zusammensetzung aber aus der allgemeinen Anschauung des Geistes nimmt. Dadurch unterscheidet sie sich also von der Phantasie, daß sie keine eigene geistige Thätigkeit ist, welche die innere Aehnlichkeit der Dinge aus sich selber herausbildet, sondern bloß ein eigenes Bilden aus nicht erfundenen und selbstgeschaffenen, sondern aus leiblichen Erfahrungen gekommenen Vorstellungen, welche sie aber durch diese Kraft der Seele von ihrem leiblichen Ursprunge losgetrennt hat, und für sich betrachtet, und dann nach eigenem Belieben die Bildungen daraus sich zusammenstellt. Die Möglichkeit und Wahrheit dieser Bildungen hängt daher von der Richtigkeit der Vorstellung und von der durch die höhere Anschauung des Geistes bestimmten Widerspruchslosigkeit und Harmonie in der Zusammensetzung ab. Ohne jenes schaffende Gesetz der Phantasie und ohne die Mannigfaltigkeit und Wahrheit der Vorstellung bleibt die Einbildungskraft leer und ohne innern Zusammenhang, und es entstehen daraus jene eitlen Einbildungen, die sich einen Inhalt bloß fingiren, oder jene krankhaften Erscheinungen, die der Dichter mit den Worten bezeichnete: „Sicut aegri somnia vanae fingentur species.“

§. 128. Die Neigung.

Wie die Einbildungskraft dem Vorstellungsvermögen in der nach unten auslaufenden Region der Seelenkräfte entgegengesetzt ist, durch die das geistige Leben anstrebende höhere Innerlichkeit und Freiheit vom leiblichen Elemente: so ist die Neigung dem Begehrungsvermögen entsprechend; ja sie ist dieses selbst in geistiger, innerlich von der Sinnlichkeit unabhängiger Potenz. Von der sinnlichen Empfindung, an welche das Begehrungsvermögen geknüpft ist, unabhängig geht die Neigung von einem innern und allgemeinen Bedürfniß aus, nicht den Dienst des Stoffes, sondern die freie Harmonie mit dem Geiste suchend. Was nämlich der Seele an sich entspricht, dahin neigt sie sich. Jenes allgemeine Bedürfniß des Herzens, das seine Verwandtschaft mit der Natur und dem Geiste empfindet, und zu beiden in gleicher Weise sich hingezogen fühlt, und von beiden die Erwiederung dieses innern Tones erwartet, nennen wir Neigung. Es wird daher die Neigung der Seele, ohne sich in weitere Untersuchungen einzulassen, jenem Zuge des Herzens gehorchen, und von seiner Verwandtschaft mit dem Objekte fortgerießen, diesem unbedingt sich hingeben. Die Neigung hängt daher sehr häufig aufs innigste mit der Einbildungskraft zusammen, weckt und hebt dieselbe, und spannt ihre Thätigkeit, wird aber auch von ihr geweckt, und spinnt den Faden ihres Lebens aus dem Rocken der Einbildungskraft heraus. Je nach dem daher das Objekt ist, welches an der Seele zieht, wird auch ihre Neigung seyn. Sie kann zum sinnlichen Trieb und zur blinden Leidenschaft, aber auch zur höchsten geistigen Liebe werden. Sie ist nicht dort, wo das bloß Sinnliche ist, aber auch nicht mehr in der freien geistigen Entwicklung. Jene Zeiten des Mittelalters, welche durch den Geist des Christenthums von der rohen Sinnlichkeit der Natur sich befreit und dennoch nicht bis zur freien Entwicklung und zum geistigen Selbstbewußtseyn vorgedrungen waren, anerkannten daher vor allem die Herrschaft der Neigung, und es sind vor allem die schönsten Erscheinungen des Mittelalters unter dieser sanften Herrschaft zur Blüthe gekommen. Wendet sich die Neigung der Seele einem einzelnen Wesen im Besondern zu, so

entsteht daraus das, was wir Zuneigung nennen. Erhebt sich aber diese Zuneigung auf den Standpunkt der Allgemeinheit, so daß der Mensch durch einen innern Zug die Harmonie seines Lebens und Leidens in sich mit allen Wesen außer ihm fühlt, so nennen wir dieses Mitgefühl und Mitleiden, welches dann von selbst zur thätigen Theilnahme an dem Zustande des Lebendigen außer uns bewegt. Das Gefühl, das den leidenden Zustand durch die Neigung in der Einbildungskraft wieder hervorbringt, läßt von selbst die Begierde, andern zu helfen, in uns entstehen, weil wir damit dem in uns selbst hervorgerufenen leidenden Zustand abhelfen.

§. 129. Das Gewissen.

Entsprechend dem höhern Zustande des Geisteslebens, in so ferne sich dieses durch Liebe mit Freiheit dem Ewigen zugewendet, findet sich dann in der Seele eine unfreie Zuwendung und Empfänglichkeit des Seelenlebens für das Ewige, welche in dieser Art der Empfänglichkeit, dem untersten Seelenvermögen, der Empfindung entspricht, das Gewissen. Das Gewissen ist das höchste Empfindungsvermögen in der Seele, welches auf der letzten Stufe des Seelenlebens sich findet, die Empfindung für das Verhältniß des irdischen zum ewigen Leben. Weil dieses höchste Vermögen der Seele mit dem geistigen Leben eben so unmittelbar zusammenhängt, wie das Empfindungsvermögen mit der Leiblichkeit, und mit der unmittelbarsten Empfindung sich kund gibt, an der sich nicht zweifeln läßt, ja weil es von innen, dem Geistigen herauswirkt, und im Geiste nicht, wie im Sinnlichen, eine Täuschung möglich ist; so ist es in sich und unmittelbar gewiß und wird es um dieser Gewißheit willen das Gewissen genannt. Wie jede Seelenthätigkeit ist aber auch das Gewissen von dem persönlichen Bewußtseyn des Menschen verschieden, und es hängt daher von der freien Thätigkeit des Menschen ab, ob seine Empfindung für das Ewige in allen seinen Handlungen mit gleicher Kraft und Innigkeit hervortrete, oder aber ob er den allgemeinen Grund des Bewußtseyns mit freiem Willen zurücksetze, und ihn so lange ignorire, bis die freie Thätigkeit ihre Kräfte verzehrt hat, und zu dem all-

gemeinen Nahrungsstoffe der Seele zurückkehren muß, um dort die erschöpften Kräfte aufs neue zu restauriren. In dieser Einkehr des persönlichen Lebens zum allgemeinen Lebensgrunde wird dann auch das schlummernde Gewissen geweckt. Aus diesem Verhältniß des persönlichen Lebens zu seinem allgemeinen Grunde ist es klar, wie das Gewissen im Menschen bald mit deutlicher Stimme rede, dann aber gleichsam schlummernd seine Thätigkeit wieder zurückziehe.

c. Wechselwirkung von Geist, Seele und Leib.

I. Allgemeine Bestimmung.

§. 130. An sich seiende Bedingtheit dieses Verhältnisses.

Indem in der Seele der allgemeine Lebensgrund sich stufenweise seiner Innerlichkeit und Allgemeinheit entäußert, und der Rückwirkung des Leibes oder des Geistes sich hingibt, entstehen daraus die einzelnen Seelenkräfte in ihrer aus dem Grunde der Seele hervorgehenden Eigenthümlichkeit. In der Verbindung dieser einzelnen Kräfte mit dem natürlichen oder persönlichen Leben besteht die Bildung der innern Form des Menschen aus der Allgemeinheit des Grundes zur Eigenthümlichkeit des individuellen und persönlichen Verhältnisses. Ein Grundzug des Lebens geht daher durch die Entwicklung und Bildung eines jeden Menschen hindurch, der ihn von der bloßen Menschlichkeit unterscheidet und ihn zum für sich Seienden, sein eigenes Leben Besitzenden macht, und bewußt und unbewußt ihn überall begleitet, und oft unvermuthet hervortritt. Es trägt sich aus dem natürlichen wie aus dem geistigen Zustande des Menschen eine gewisse Richtung, ein innerer Zug des Lebens in die Seele ein, und dieser bestimmt dann die äußere Erscheinung des Lebens. Der Grund des Lebens wird von zwei Seiten modifizirt, und seine Stabilität in Fluß gebracht, um in die selbst gewußte Bildung des Geistes, in der Geist, Seele und Leib vollkommen geeinigt erscheinen, hineinzufließen und den Guß des Gottesbildes im Menschengeiste möglich zu machen. Diese Modalität des ursprünglichen Standes in den bestimmbaren und abhängigen Zustand der Seele ist von zwei Seiten

möglich, von Seite des Natur- und von Seite des Persönlichkeitsgrundes. Mitten zwischen beiden ist aber auch die Gliederung der Seele in sich in diesem Verhältnisse zu jenen beiden Beziehungen der Leiblichkeit und Geistigkeit. Auch in diesem Verhältniß der einzelnen Seelenkräfte kann und muß eine bestimmte Wechselwirkung derselben untereinander bestehen. Es entsteht somit ein dreifaches Verhältniß der Wechselwirkung, das Verhältniß der Seelenkräfte untereinander, und ihr Verhältniß zu Geist und Leib.

II. Besondere Verhältnisse dieses gegenseitigen Verkehrs.

§. 131. Leibliches Verhältniß; das Temperament.

Indem die Seele in den untern Seelenkräften sich der Leiblichkeit an- und aufschließt, kann sie unmöglich von dem Einfluße derselben frei bleiben und muß ihre eigene Thätigkeit nothwendig nach der äußern Organisation modifiziren, in der sie ihre Wirksamkeit entfalten kann. Diese Organe bildet die Seele nicht gänzlich frei aus sich heraus, sondern findet sie theilweise schon gebildet vor, um sich selbst mit und an ihnen zu manifestiren. Zuerst war der Leib Adams gebildet, ehe ihm der Geist und in Folge der Wechselwirkung beider die Seele zukam, und jeder Mensch erbt sein natürliches Element von den bei der Zeugung wirkenden Elementen, um in demselben die Freiheit zu offenbaren. Dieses natürliche Element tritt aber in der Seele aus der bloßen Zufälligkeit der leiblichen Bildung in einen bleibenden Zustand ein, der den Menschen durchs ganze Leben begleitet, den er wohl modifiziren, beherrschen, leiten, aber niemals ganz unterdrücken kann. Die größere oder geringere Reizbarkeit oder Thätigkeit der Nerven z. B. wird einen natürlichen Grundton in seinem Wesen hervorrufen, der zwar seine geistige Freiheit nicht fesselt, aber doch in der Offenbarung ihres Willens modifizirt. Es ist eine höhere oder tiefere Stimmung des Instrumentes, die den Künstler, der auf demselben spielt, nicht hindert, seine Gedanken in reinen Akkorden auszudrücken, aber doch die Art dieses Ausdruckes nach außen hin bedingt. So wird der Geist durch die Organisation des natürlichen Elementes in seiner Wechselwirkung mit der Außenwelt be-

dingt, und diese Bedingung gewinnt zunächst in der Seele, in der diese Wechselwirkung vermittelt ist, Stabilität. Diese stabile Lebensmodifikation, die in der Potenz der leiblichen Organisation gegründet ist, muß sich in ihrer Beschaffenheit nothwendig nach den Elementen des Naturlebens richten; denn diese sind es, die in die Leiblichkeit eintretend derselben ihre Formen übertragen. Die Temperatur des leiblichen Elementes in seiner zum Dienste der menschlichen Seele ausgebildeten Organisation, die wir Temperament nennen, richtet sich in seinen wesentlichsten Beziehungen nach den Grundformen des natürlichen Lebens überhaupt. Es ist die Vierzahl der Elemente, die sich durch das ganze leibliche Leben des Menschen in immer gesteigerter Entwicklung hindurch zieht, und die in den Temperamenten als Rückwirkung des Leibes auf die Seele in höchster Stufe der Entwicklung erscheint. Es sind daher nach der Zahl der Elemente bisher auch jederzeit vier herrschende Temperamente angenommen worden, deren Eigenthümlichkeit aus der Herrschaft des zu Grunde liegenden terrestrischen Elementes sich von selbst ergibt. Die Seele, eintretend in die elementare Polarisation der Natur findet in der Analogie des Feuerelementes die cholerische Temperatur in sich, während, dem Feuerelement entgegen, dem Erdelement entsprechend, das phlegmatische Temperament zum Vorschein kommt. Zwischen beiden findet sich dem Luftelement entsprechend das sanguinische, und auf das Element des Wassers basirt das melancholische Temperament. In inflammabler, leicht entzündlicher Natur brennt der Cholerikus, und ein stürmisches, rasches Wesen, durchgreifend, ungeduldig, strebsam und doch unbiegsam nur dem eigenen unbezwungenem Triebe gehorchend, ist er geistig kräftig, aber von weniger Ausdauer, mehr handelnd als betrachtend, mit leiblich markirten scharfen Zügen, von dunkler Gesichtsfarbe mit wenig Anlage zur Beleibtheit. Der Phlegmatikus dagegen ist mehr dem Zuge der Schwere sich hingebend, wie leiblich zur Fettigkeit sich neigend, so geistig weniger entzündlich, langsamer, aber ausdauernd und von unüberwindlicher Zähigkeit im Festhalten des einmal Begriffenen. Der Melancholikus dagegen ist der Betrachtung offen, ohne dem Zuge der Schwere, der sich geistiger Weise als Schwer-

muth äußert, und leiblich oft in die Beleibtheit des Phlegmatikers eintritt, zu entgehen. Dieser Zug ist aber ein durchsichtiger, inniger, spekulativer, ohne besondern Drang nach Thätigkeit und Produktivität dem beschaulichen, kontemplativen Leben sich zuneigend. Der Sanguiniker aber ist von allen der beweglichste, dem Lichte zugänglichste, ohne die Unbeugsamkeit des Cholerikers und ohne dessen Ungestüm vielen Formen, allen Eindrücken sich hingebend und doch von keinem festgehalten, für alles empfänglich, aber auch wankelmüthig und unstät, und nur mit Mühe zur Ausdauer und zum anhaltenden Fleiße zu bringen, rasch angreifend, aber bald ermüdend. Jedes Temperament hat somit seine eigenen Vorzüge und seine eigenen Nachtheile. Es offenbaret sich in ihnen eben die Beschränktheit der Natur auch in der Seele. Durch Studium des speziellen Temperamentes vermag aber der Mensch die Nachtheile durch die Herrschaft des Geistes aufzuheben, um mit der eigenthümlichen im natürlichen Temperamente verborgenen Kraft die Bewegung des Lebens zu unterstützen. Der Melancholismus mag sich das Gegengewicht irgend eines stetigen Treibers beilegen, während der Sanguiniker, wie jener bekannte Schnellläufer, der durch ein Bleigewicht am Fuße der Beweglichkeit seiner Natur Einhalt thun mußte, sich durch ein angehängtes Gegengewicht zu einem festen Schritte herabstimmen kann. Kann man den Melancholiker zur Begeisterung für irgend eine große Lebensthätigkeit fortreißen, dann wird er in der Tiefe seines Wesens das Unglaubliche leisten, während der Cholerikus von einer überwiegenden Neigung gefangen das lodernde Feuer zur milden Glut dämpfen und alles mit warmer Zuneigung erfassen wird. Selten aber treten die Temperamente rein ausgeschieden hervor, und die Polarisationen der natürlichen Elemente schlingen sich in mannigfaltigen Wechselverbindungen durcheinander, jedoch nicht so, daß nicht irgend ein bleibender Zug die überwiegende Herrschaft eines der vier Pole beurkunden würde. Dieser Polarisation ist der Mensch von Natur verfallen; Geschlecht und Nationalität und alle natürlichen Grundlagen seiner Individualität sind hier vorausbestimmend. Selbst ganze Nationalitäten sind einem Grundton, einer solchen elementaren Beziehung mehr oder weniger verfallen, und wenn wir z. B.

den Franzosen sanguinisch, den Italiener cholerisch, den Engländer melancholisch und den Austrier phlegmatisch nennen, so ist damit nur der allgemeine Grundton der Nationalität bezeichnet, der, so sehr er im Einzelnen modifizirt seyn mag, doch für das Ganze seine Wahrheit hat.

§. 132. Geistiges Verhältniß; der Charakter.

Wie nun aus dem Grundton der leiblichen Organisation der Seele ein bleibender Zustand ihrer Thätigkeit sich einträgt, so wird eine ähnliche Rückwirkung des Geistes auf die Seele nicht minder, als ein Grund des Lebens erscheinen. Der Geist, in seinem Willen frei, vermag diese Freiheit nach außen nur, vermittelst der Seele dem Leibe sich mittheilend, zu offenbaren. Diese Mittheilung wird nun, je kräftiger sie vom Geiste begonnen wird, um so mehr in der Seele eine bestimmte Richtung, einen Zug des Gehorsams gegen den Willen des Geistes hervorrufen. Was der Geist anstrebt und will, das wird sich in öfterer Wiederholung der Seele einprägen, und dort als ein dauernder Zustand zurückbleiben. Diese aus der freien Thätigkeit entsprungene und allmählig unbewußt in der Seele herrschende Gewohnheit zu handeln und zu denken, welche der Seele ein eigenthümliches Gepräge der Rückwirkung der Persönlichkeit auf den allgemeinen Lebensgrund mittheilt, dem Metalle des Lebens das Gepräge der persönlichen Thätigkeit aufdrückt, nennen wir den Charakter eines Menschen. Wenn ein Mensch in einer bestimmten Gesinnung sich befestigt hat; wenn in allen seinen Handlungen eine innere, eigene, bleibende Ueberzeugung sich offenbart; so hat er Charakter. Die Gesinnungsweise, welche aus der bewußten Thätigkeit des Geistes auf den unbewußten Grund der Seele hervorgeht, ist der Charakter. In ihm vollbringt der Mensch manches, ohne gerade sich speziell selbst bestimmt zu haben, weil nun einmal der Zug seines ganzen Wesens sich so in sich gestellt und gefestiget hat. Manche That vollbringt der Mensch, ohne es bestimmt zu wollen, bloß weil es in seiner Gesinnungsweise, in seinem Charakter liegt, so und nicht anders zu handeln. Mancher Mensch weiß freilich auch nicht, was er thut und handelt ohne bestimmtes Bewußtseyn von dem, was er

vollbringt, nicht, weil er einen Charakter hat, sondern weil er keinen hat. Der Unterschied zwischen beiden besteht aber darin, daß im Letztern überhaupt kein innerer bewußter Grund seiner Thätigkeit vorhanden ist, während er im erstern allerdings vorhanden war und nur für den speziellen Fall nicht hervortrat. Jener erste wird daher im Takt bleiben, und für jeden andern ein verläßiger Mensch seyn, der andere aber wird dem Zufall sich preisgegeben sehen, und bei aller Thätigkeit des Lebens es doch nie zur innerlichen, selbstbewußten, persönlichen festen Begründung seines Lebens bringen; er wird nie Herr seiner selbst und seiner Handlungen werden.

§. 133. Seelisches Verhältniß; Somnambulismus und Ekstase.

Wie Geist und Leib ihre Rückwirkung auf die Seele in besondern Zuständen des Lebens, die den Menschen, so lange er demselben angehört, niemals ganz verlassen, sondern als bleibende Eigenthümlichkeit seine Individualität charakterisiren, offenbaren müssen; so vermag auch die Seele für sich in überwiegender Lebensmacht jene Einströmungen zu verschlingen und im tiefsten Grunde sie beschließend, für sich selbst wirkend sich kund zu geben. Die Individualität und die Persönlichkeit kann zurücktreten, und dagegen ein inneres Schauen und Wirken der Seele sich herauskehren, und hier über die Persönlichkeit und Individualität waltend, in diesen die Erscheinungen des allgemeinen und unmittelbaren Lebens offenbaren. Ist diese Uebermacht der Seele durch das Zurücktreten der elektrischen Spannung des Nervenlebens oder durch die magnetische Strömung des Leibesorganismus über diesen vorherrschend mächtig geworden, so treten die magnetischen Zustände des Schlafwandelns, des Hellsehens und des Somnambulismus hervor. Im ersten Falle, im Schlafwandeln ist durch das Zurücktreten der Individualität des äußern Sinnes, die Grundlage der innern, den äußern Sinn und seine Thätigkeit ersetzenden Seelenkraft wirksam, und für sich beweglich und bewegend, für sich handelnd und wandelnd geworden; im zweiten ist die Schranke der Trennung des individuellen Sinnes gefallen, und das räumliche Verhältniß ist ein Hellsehen, das zeitlich im zweiten Gesicht aufgehoben, oder vielmehr von der Unmittelbarkeit der seelischen Potenz über-

wogen. Im Somnambulismus aber ist die Herrschaft der Seele über den Leib eine allgemeine; die Verrichtungen der Sinne und das Leben derselben zugleich sowohl in zeitlicher als räumlicher Potenz aus sich ersetzend. Der Somnambulismus ist ein allgemeines Hellsehen und Schlafwandeln, ein Zustand des Schlafens der Individualität und Persönlichkeit, und des Wachens der Seele, oder wie man es auch nicht unrichtig bezeichnet, des Schlafwachens. In geistiger Potenz aber spiegelt sich die Tiefe des innern Lebens und Schauens bei vorherrschender Ueberwiegenheit der Seele in der Totalität und Unmittelbarkeit der Seele ab, und es entsteht aus dieser Rückwirkung des geistigen Lebens in das seelische die Ekstase. Im ekstatischen Zustande hat der Mensch seinen Geist nur mehr in seiner Seele; das geistige Leben hat sein Empfangenes über die Bedingung der äußern Organisation hinüber ausgedehnt, ist von dieser frei und ungehemmt. Diese Freiheit ist aber darum nicht immer eine persönliche, positive, dem eigenen Willen angehörige, sondern bloß eine negative Unbeschränktheit, die um so höhern Werth hat, je tiefer der Grund des persönlichen Lebens ist, aus dem sie hervorgeht, und den sie in sich abspiegelt, und je inniger sie mit dem selbstbewußten, selbstthätigen, positiven Wollen und Wirken des persönlichen Geistes zusammenhängt.

III. Störung des regelmäßigen Verkehrs der Seele mit Geist und Leib.

§. 134. Der Wahnsinn.

Die Seele als Mittlerin von Leib und Geist wirkt in rechter Vereinigung mit beiden die geordnete Lebensentwicklung nach allen seinen organischen Stufen. Allein wie in dem Geiste selbst eine Trennung und Entgegensetzung des Lebensprinzipes mit seinem Grunde möglich ist, so wird ein solcher Gegensatz sofort in allen untergeordneten Gliedern wieder hervortreten können. Wenn nun in der Seele die Objektivität in allgemeiner Abspieglung ihrer Natur sich in unmittelbare Verbindung mit dem Subjekte setzt, so wird in dieser Aufnahme durch eine Dezentralisation der organischen Lebensentwicklung ein Zerrbild der Objektivität entstehen, die auf

das Leben störend und zerrüttend einwirkt. Der Anfang einer solchen Zerrüttung der Seelenkräfte, durch die ihre Wechselwirkung mit Geist und Leib sofort auch in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander eintritt, kann nur von der Besonderheit des leiblichen und geistigen Lebens ausgehen. Indem in der Ueberwiegenheit des einigenden Willens in der Rückwirkung des Geistes auf die Seele der Charakter sich bildete, wird aus derselben Ueberwiegenheit auch in der Disharmonie der geistigen Kräfte auch ein disharmonischer Zustand des Lebensgrundes der Seele sich bilden, und was in dem Geiste als dauernder Mißstand sich eingenistet hat, das wird in dem Lebensgrunde zum nachwirkenden Zustande werden, der endlich auch in der Rückwirkung aufs Leben oft in einer traurigen und fürchterlichen Weise hervortreten kann. Den ersten Grad eines solchen Geisteslebens, das in einseitiger Richtung sich befestigte, und gegen alles Uebrige blind in die Totalität der Befangenheit irgend eines Vorurtheiles eingetreten ist, in demselben verknöchert zum unheilbaren Uebelstande und Mißwachs des seelischen Lebens heranwächst, muß man mit dem Namen der Thorheit bezeichnen. Dieses Uebel ist wohl kein sehr seltenes, aber ein um so seltener erkanntes, weil es leider zu viele Genossen in den verschiedenen Arten der Thorheit oder der Universalität des Vorurtheils gibt, als daß diese Brüderschaften nicht im allgemeinen Interesse der Zunft sich wechselseitig für gesund erklären müßten. Jede einseitige Bildung muß aber, wo sie mit Arroganz richtend über alle zu Stuhle sitzt, zu diesem Ziele führen. So lange so etwas als Lorenz-Sternisches Steckenpferd auf eigener Rennbahn bleibt, kann man dem Menschen seine Menschlichkeit wohl nachsehen; sie ist eben Folge seiner Beschränktheit, und es wäre die größte Beschränktheit, sich von jeder solchen Folge freisprechen zu wollen. In weiterer Ausbildung wird aber solch' ein Sparren nach und nach alles Denken und alle Anschauung in diesen Umkreis ziehen wollen, und auf erster Stufe das Zufällige für wirkliche Anschauung nehmend, von der ihn keine Prozedur, kein Augenschein abzubringen vermag, als fixe Idee erscheinen, bis diese endlich im weitern Umsichgreifen alle Kreise des Denkens in diese Verkehrtheit hineinzieht, und so zur vollen Narrheit sich ausbildet. Das

sind die Anfänge der Disharmonie, wie sie aus dem geistigen Leben ins seelische herübertreten. In diesem, dem seelischen Leben, herrschend geworden, und hier in die unmittelbare Verwechslung der Objekte eintretend, finden sie sich auf erster Stufe der unmittelbaren Täuschung der Empfindung als Irrwahn, der in der Beweglichkeit und Thätigkeit, in der wirklichen individuellen Verkehrung der Objekte als Wahnwitz oder Aberwitz erscheint, in dem Grunde seiner Thätigkeit Wahnsinn ist, und in der Apathie gegen die Objektivität und der äußern Unthätigkeit des Lebensgrundes als Blödsinn und Kretinismus hervortritt. Ist dann endlich der falsche Grund der seelischen Verwirrung in die Leiblichkeit herausgetreten, um hier jene innern disharmonischen Töne auszusprechen, so entsteht die Verrücktheit, und in weiterer Steigerung die Wuth, die als augenblickliche momentane Verzerrung aller Lebenskräfte sich offenbart, in letzter Steigerung aber als Raserei diesen fürchterlichen Zustand zu einem ununterbrochenen längere Zeit fortdauernden macht. Alle diese Erscheinungen müssen nicht nothwendig das innere Leben zerstören, sondern stören es eben, und verrücken den regelmäßigen Verband der Kräfte untereinander. Daher ist es möglich, daß ein Mensch, von einer fixen Idee ergriffen, immerfort abirrt, wenn der Gegenstand mit dieser Idee in Verbindung steht, und doch richtig und scharf urtheilen kann über alles, was mit derselben nicht in unmittelbarer Beziehung steht. Deßgleichen ist möglich, daß der Geist richtig denkt und erkennt, und dennoch dieses innere Leben, sobald er es nach außen darstellen will, in einem verzerrten Bilde erscheint, weil das Organ der Darstellung vielleicht nicht in der rechten Weise mit dem innern Leben harmonirt. Der Irrthum liegt dann bloß in der äußern Vermittlung, und das innere Leben eines solchen Menschen kann dennoch in derselben geordneten Entwicklung fortschreiten, wie bei denjenigen allen, bei denen keine solche Störung eingetreten ist. —

C. Einheitspunkt der ganzen Entwicklung.

§. 135. Einheit aller Lebenselemente.

Nur im einheitlichen Verbande können die einzelnen Seelenkräfte und die einzelnen Elemente des Lebens zur geordneten Entwicklung, zu ihrer letzten Bestimmung im Geiste, zur Unsterblichkeit und Seligkeit des Lebens gelangen. Jede Störung dieses Bundes verrückt jenes Ziel, und eine Abkehr aller Kräfte von ihrer Lebensaufgabe durch die Abkehrung des Willens muß nicht gerade eine im Einzelnen hervortretende Trennung der Glieder und Elemente des Lebens zur Folge haben, aber doch in einer Umkehr des wirklichen Verhältnisses, und in dem Verlurst der wahren Freiheit und Herrschaft des Geistes endigen. Alle Elemente des Lebens aber, obwohl durch den Geist der Ewigkeit verbunden, sind in der Aeußerung des Lebens den Formen des Daseyns unterworfen, und die Entwicklung des Lebens schreitet in der allmähligen Ordnung der Zeitlichkeit vorwärts. Die Seele vermag ihr Leben nicht ganz zu entfalten, wenn sie nicht die äußern Organe zur Ausbildung bringt, und der Geist ist hinwieder in Darstellung seines Lebens an die Seele angewiesen. Im Fortschritt vom Niedern zum Höhern entwickelt sich daher im Menschen die Organisation des Leibes, und mit ihrem Fortschreiten bildet das seelische Leben im Grunde der Innerlichkeit sich aus, damit in konsequentem Fortschritt auch das geistige Leben seiner Grundlage nicht entbehre. Wir sehen daher im Kinde zuerst die der Leiblichkeit zunächst angehörigen Seelenkräfte, das Empfindungs- und Begehrungs- und auf dieses das Vorstellungsvermögen sich entfalten, worauf dann das Gedächtniß erstarkt, und die Zeit des Lernens beginnt; Einbildungskraft und Neigung hinzukommt, und das Gewissen in seiner Reinheit und Unschuld hervortritt. Im weitern Wachsthum wird dann das Erkenntnißvermögen sich ausbilden, die Phantasie erwachen und den Jüngling zur Reife führen, bis im festen entschiedenen Willen, in geistiger Thatkraft dann der Mann als letzte Stufe aus dem ganzen Prozesse hervortritt. Dann löset sich das äußere Leben in seiner Entwicklung, es tritt die selbstständige

Festhaltung und Ausbreitung der eigenen Kraft und Ueberzeugung ein, die dann in der Abschälung alles fremden, zufällig angesessenen Stoffes und der Wiedergeburt desselben aus dem Innern als innerste Kraft (oder Ohnmacht, wenn der Mensch in diesem Entwicklungsgange die höhere Hilfe zur Constituirung seiner Freiheit nicht bewahrt hat) als ewige Jugend des Alters auftaucht. Leib, Seele und Geist sind die Elemente und auch die Stufen der Lebensentwicklung, wie im einzelnen Menschen, so in der Geschichte der ganzen Menschheit.

Jede Nation, jede Kunst, jede Wissenschaft entwickelt sich in demselben Stufengange. Zuerst tritt die Naturkraft in der Leiblichkeit hervor; dann erwacht die Innerlichkeit des seelischen Lebens, bis endlich der Grund der Persönlichkeit in letzter Stufe der Entwicklung den ganzen Fortschritt vollendet. Somit erklärt sich das alte Räthsel der Sphinx, der Mensch sei jenes Wesen, das zuerst auf vieren, dann auf zwei Füssen gehe, um zuletzt deu ganzen Lauf auf drei Füssen einherschreitend zu beschließen, in etwas anderer Weise, als Oedipus, es von der Leiblichkeit allein nehmend, die Erklärung gegeben hat. Zuerst der Vierzahl des leiblichen Lebens gehorchend tritt es in weiterer Entwicklung in den Gegensatz des innern und äußern Lebens ein, findet sich von selbst in der Zweizahl des seelischen Lebens, um endlich mit der herrschenden Dreizahl des geistigen Lebens zu schließen. Aber auch die christliche Offenbarung hat die menschliche Natur zur Vorlage ihrer Geschichte und auch diese Geschichte wird uns um so klarer, je tiefer wir das Räthsel des menschlichen Lebens selbst aufgefaßt haben. Was die christliche Geschichte und der ganze mystische Kreis des kirchlichen Lebens an wundersamen, geheimnißvollen Beziehungen von einem innern Leben des Menschen uns erzählen; was die heil. Evangelien an Erscheinungen darbieten, die außer dem Kreise der blos rationalen Anschauungsweise liegend, dem räsonnirenden Verstande zum Anstoße dienen mußten: das wird dem allgemeinen Bewußtseyn durch die rechte psychologische Auffassung mehr und mehr zugänglich werden. Im christlichen Leben wird der Mensch seines Lebens höchsten Grund wieder finden, und je mehr er sich kennt, um so mehr wird er alle Einrichtungen, Ge-

bote und Vorschriften des kirchlichen Lebens seiner Natur angemessen finden. Im tiefsten Grunde der Religion wird er die wahre Kenntniß seiner selbst, und in der Kenntniß seiner selbst und seiner Natur hinwiederum das lebendigste Vertrauen an die Wahrheit der Offenbarung wiederfinden. Wie zuvor die heil. Urkunden den Schlüssel zum Geheimniß des Lebens der wissenschaftlichen Untersuchung dargeboten: so gibt nun auch wieder die Wissenschaft Aufschluß über die Geheimnisse der Offenbarung. Der Strom der Erkenntniß kehrt, nachdem er das Leben durchlaufen, zu seinem Ursprung zurück, von dem er ausgegangen, und in jenem ewigen Grund immer tiefer sich zu versenken, um das eigene Bewußtseyn immer klarer und inniger aus seinem Ursprunge zu schöpfen, das ist eben die Aufgabe aller Wissenschaft.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung.

A. Der Standpunkt der Seelenlehre im Allgemeinen.

§. 1. Vorläufiger Begriff derselben 7
§. 2. Bedeutung der Seelenlehre für die Philosophie überhaupt . 8
§. 3. Gegenwärtiger Standpunkt derselben 10

B. Wissenschaftliche Methode der Seelenlehre.

a. Eigenthümliche Stellung derselben.

§. 4. Schwierigkeit ihrer Aufgabe 11
§. 5. Möglichkeit der Lösung dieser Schwierigkeit . . . 12
§. 6. Verhältniß der Seelenlehre zur wissenschaftlichen Form . 13

b. Elemente der wissenschaftlichen Methode der Seelenlehre.

§. 7. Elemente der Form 14
§. 8. Elemente des Inhalts 16
§. 9. Prinzip der Methode 17

c. Einheit dieser Elemente.

§. 10. Die allein richtige Methode 20

C. Grundverhältnisse der wissenschaftlichen Form der Seelenlehre.

a. Ausgangspunkt.

§. 11. Die erste Urkunde des Menschen 21

Seite

b. Durchgangspunkte der besondern wissenschaftlichen Form der Seelenlehre.

§. 12. Zahlen-Symbolik 24
§. 13. Dreizahl des Lebens 27
§. 14. Psychologische Grundzahlen 29

c. Uebergang zur Specialentwicklung.

§. 15. Eintheilung der Seelenlehre 29

Erster Theil der Seelenlehre.

Die Somatologie.

A. Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Entwicklung.

§. 16. Verhältniß der einzelnen Theile der Seelenlehre zu einander . 33
§. 17. Die Somatologie und Pneumatologie als mögliche Anfangspunkte der Seelenlehre 33
§. 18. Gründe für den Ausgang der Seelenlehre von der Somatologie 34

B. Methode ihrer wissenschaftlichen Entwicklung.

a. Objektive Seite.

§. 19. Allgemeine objektive Bestimmung des Ausgangspunktes . 35
§. 20. Daraus hervortretende Gegensätze 35
§. 21. Einigung derselben 36

b. Subjektive Seite.

§. 22. Gleichförmigkeit des subjektiven und objektiven Ganges der Entwicklung 37

C. Spezielle Entwicklung.

I. Das Naturleben als Grund der Leiblichkeit in seinen allgemeinen Verhältnissen.

a. Allgemeine Bestimmung dieses Grundes.

§. 23. Anfang des Lebens 38
§. 24. Erste Polarisation des Lebens 38
§. 25. Grund der Leiblichkeit 39

b. Bestimmung der Verhältnisse dieses Grundes.

§. 26. Begriff von Materie 39
§. 27. Verhältnisse der Materie 40
§. 28. Die Form 40

Inhaltsverzeichniß.

Seite

c. Stufenreihe des Lebens.

1. Im Allgemeinen.

§. 29. Abstufung der Naturbildungen 41

2. Im Besondern.

§. 30. Gegensatz des Organischen und Anorganischen 41
§. 31. Die vier Naturreiche 42
§. 32. Erhöhung des Lebens über diese vier Reiche der Natur im Menschen 43

3. Verhältniß dieser Stufen zur ganzen Entwicklung.

§. 33. Uebergang zu der Entwicklung der einzelnen Lebensstufen . 44

II. Die einzelnen Entwicklungsstufen des Naturlebens.

a. Das Elementarreich.

§. 34. Bestimmung der Zahl der Elemente 45
§. 35. Allgemeinheit der Gestaltungen in ihnen 45
§. 36. Die der Gestaltung zu Grunde liegenden Gegensätze . . 46

b. Das Mineralreich.

§. 37. Aeußere Gegensätze im Mineralreich 47
§. 38. Innere Gegensätze in demselben 47

c. Das Pflanzenreich.

§. 39. Allgemeine Unterscheidungszeichen desselben 48
§. 40. Inwohnende Gegensätze 49
§. 41. Aeußere Gestaltung derselben 50

d. Das Thierreich.

§. 42. Allgemeine Unterscheidungszeichen des Thierreichs . . . 50
§. 43. Elementare Gegensätze des thierischen Lebens 51
§. 44. Aeußeres Hervortreten dieser Gegensätze 53

III. Höhere Einheit des Lebens im Menschen.

A. Allgemeine Bestimmung derselben.

§. 45. Stete Hinweisung auf eine höhere Einigung in den vier Reichen der Natur 55
§. 46. Wirkliche Einheit im Menschen 58
§. 47. Verschiedene Beziehungen dieser Einheit 60

Inhaltsverzeichniß.

Seite

B. Bestimmung dieser Einheit im Besondern.

a) Aeußere Einheit.

α. Das Bestehen derselben in der Vereinigung aller Entwicklungsstufen des Lebens.

I. Die Stufe des Elementarreiches im Menschen.

§. 48. Elementare Bestandtheile der Leiblichkeit 60
§. 49. Basisches Verhältniß derselben 61
§. 50. Ihre Unterordnung unter die höhern Lebenskräfte . . . 62

II. Die Stufe des Mineralreiches.

§. 51. Die Grundlage aller Gestaltung der Leiblichkeit im Knochenbaue 62
§. 52. Gegensätze des centralen und peripherischen Knochenbaues . 63
§. 53. Einheitliches Achsenverhältniß im Menschen 64

III. Die Stufe des Pflanzenlebens.

§. 54. Die Organe des Pflanzenlebens im Menschen im Allgemeinen 64
§. 55. Das Athmen und der Blutumlauf 65
§. 56. Die Ernährung 66

IV. Die Stufe des thierischen Lebens in der Leiblichkeit des Menschen.

§. 57. Basis des thierischen Organismus 67
§. 58. Das Nervenleben 68
§. 59. Die Sinnesthätigkeit 69

β. Vollendete Allseitigkeit.

§. 60. Zurückbeziehung der Allseitigkeit zur äußern Einheit . . 71

b) Innere Einheit.

α. Die innere Einheit an sich betrachtet.

§. 61. Einheit des Lebens mit der Leiblichkeit 72

β. Die innere Einheit im Ausgange vom bloßen Ansichseyn.

I. Möglichkeit der Gegensätze.

§. 62. Innerlichkeit und Aeußerlichkeit des Lebens 73

II. Wirkliche Gegensätze.

1. Gegensatz des Pflanzen- und Thierlebens.

§. 63. Allgemeine Bestimmung dieses Gegensatzes 73
§. 64. Schlaf und Wachen 74
§. 65. Der Traum 75

Seite

2. Gegensatz des thierischen Lebens mit der gesteigerten Lebensthätigkeit in der Leiblichkeit des Menschen.

§. 66. Allgemeine Bestimmung dieses Gegensatzes 76
§. 67. Bedeutung der Sprache 78
§. 68. Das geschlechtliche Verhältniß 78

3. Zeitliche Gegensätze.

§. 69. Hinweisung auf das höhere Lebensprinzip in der ersten Bildung des Menschenleibes 79
§. 70. Die Altersstufen 80
§. 71. Gegensatz von Leiblichkeit und Körperlichkeit 81

C. Verhältniß des Menschen zur Natur.

§. 72. Einheit des Natur- und Lebensgrundes 83
§. 73. Mögliche Entgegensetzung beider 84
§. 74. Höchste Einheit beider 85

Zweiter Theil der Seelenlehre.

Die Pneumatologie.

I. Ausgangspunkt der Pneumatologie.

a) Vorläufige Bestimmungen.

§. 75. Verhältniß des geistigen Elementes zum leiblichen und seelischen 89
§. 76. Stellung der Pneumatologie 89

b) Wirklicher Ausgangspunkt der Pneumatologie.

§. 77. Objektive Bestimmung dieses Ausgangspunktes 91
§. 78. Subjektive Bestimmung desselben 92
§. 79. Subjektiv-objektive Bestimmung 92

II. Das Wesen des Geistes.

a) Die Offenbarung des göttlichen Geistes.

§. 80. Die Persönlichkeit Gottes 95
§. 81. Substantialität Gottes 96
§. 82. Die göttliche Dreieinigkeit 97

b) Das Verhältniß der menschlichen Natur zum Schöpfer.

§. 83. Die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott 98
§. 84. Grund der Aehnlichkeit des Menschen mit Gott 98

Seite
§. 85. Wesentliche Verschiedenheit und unendlicher Abstand des Menschen von Gott 99
§. 86. Die wesentliche Beschaffenheit des menschlichen Geistes . 101

III. Die Eigenschaften des Geistes.

a) Attribute des Geistes.

§. 87. Allgemeine Bestimmung derselben 102
§. 88. Das Seyn 103
§. 89. Das Erkennen 105
§. 90. Das Wollen 108
§. 91. Die Subjektivität 109

b) Potenzen der Subjektivität.

§. 92. Allgemeine Bestimmung derselben 111

1. Das Denken.

§. 93. Das Erkenntnißvermögen in seiner Bewegung überhaupt . 113
§. 94. Das Gefühl 114
§. 95. Der Verstand 116
§. 96. Die Vernunft 117
§. 97. Rückblick auf die Relationen 119
§. 98. Vereinigung der Erkenntnißkräfte im Wissen 120

2. Das Können.

§. 99. Die Phantasie überhaupt 122
§. 100. Unterste Stufe der Phantasie im geistigen Sinn . . 124
§. 101. Die Beweglichkeit der Phantasie; Laune, Witz, Humor . 125
§. 102. Stabile Kräfte der Phantasie 127
§. 103. Einheit der Kräfte des Könnens in der Kunst . . 129

3. Der Wille.

§. 104. Das Wollen überhaupt 131
§. 105. Freiheit des Willens 132
§. 106. Gegensatz von Gut und Böse 133
§. 107. Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen . . 135

Höchste Einheit der geistigen Kräfte.

§. 108. Das Leben des Geistes in Gott 136

Seite

Dritter Theil der Seelenlehre.

Die Psychologie.

I. Formelle Bestimmungen.

§. 109. Nothwendige Vermittlung von Somatologie und Pneumatologie in dem dritten Theil der Seelenlehre . . . 141
§. 110. Ursachen des bisherigen Dualismus in der Seelenlehre . 142
§. 111. Wissenschaftliche Methode derselben 144

II. Das Wesen der Seele im Allgemeinen.

a) Bestimmung der Seele aus ihrem Verhältniß zu Leib und Geist.

§. 112. Allgemeine Bestimmung dieses Verhältnisses . . . 145

b) Aus der Leiblichkeit hervorragende Bestimmungen.

§. 113. Die Individualität der Leiblichkeit in ihren Organen aufgehoben in der Seele 147
§. 114. Die Individualität des räumlichen Verhältnisses in der Leiblichkeit aufgehoben in der Seele 148
§. 115. Die Individualität der Leiblichkeit in ihrem zeitlichen Verhältniß aufgehoben in der Seele 150

c) Aus dem geistigen Verhältniß hervorgehende Bestimmungen.

§. 116. Die Seele ohne die persönliche Geisteskraft des Willens . 151
§. 117. Die Seele ohne die persönliche Erkenntniß des Geistes . 153
§. 118. Die Seele außer der Selbstständigkeit des Seyns im Geiste 154

III. Die Beschaffenheit der Seele im Besondern.

A. Allgemeine Eigenschaften der Seele.

§. 119. Die Unmittelbarkeit 156
§. 120. Die Innerlichkeit 158
§. 121. Die Wirklichkeit 159

B. Seelenkräfte.

a) Allgemeine Bestimmung derselben.

§. 122. Hervorgehen der einzelnen Seelenkräfte aus den allgemeinen Eigenschaften der Seele 161

b) Die Seelenkräfte im Besondern.

§. 123. Das Empfindungsvermögen 162

Seite

§. 124. Das Begehrungsvermögen 163
§. 125. Das Vorstellungsvermögen 165
§. 126. Das Gedächtniß 166
§. 127. Die Einbildungskraft 168
§. 128. Die Neigung 169
§. 129. Das Gewissen 170

c) Wechselwirkung von Geist, Seele und Leib.

I. Allgemeine Bestimmung.

§. 130. An sich seiende Bedingtheit dieses Verhältnisses . . . 171

II. Besondere Verhältnisse dieses gegenseitigen Verkehrs.

§. 131. Leibliches Verhältniß; das Temperament 172
§. 132. Geistiges Verhältniß; der Charakter 175
§. 133. Seelisches Verhältniß; Somnambulismus und Ekstase . 176

III. Störung des regelmäßigen Verkehrs der Seele mit Geist und Leib.

§. 134. Der Wahnsinn 177

C. Einheitspunkt der ganzen Entwicklung.

§. 135. Einheit aller Lebenselemente 180

Im Verlage von G. Joseph Manz in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Dietl, G. A., die schönen Künste und Wissenschaften bilden zur Humanität. Eine Antrittsrede. 8. 1801. 18 kr. od. 4 gr.

— — Rede, als die churfürstliche Universität zu Landshut die ehemalige Dominikanerkirche in Besitz nahm, und daselbst den ersten akadem. Gottesdienst hielt. 8. 1802. 12 kr. od. 3 gr.

Döllinger, Dr. J., der **Protestantismus in Bayern** und die **Kniebeugung**. Sendschreiben an Hrn. Prof. **Harleß**, derm. Landtagsabgeordneten. gr. 8. geh. 30 kr. od. 8 gr.

Erziehung, die, im Geiste des Christenthums. gr. 8. 1839. Druck-Velinpap. 2 fl. od. 1 Thlr. 6 gr.

„Dieses Werk mit so einfachem Titel, ohne Vorrede, das einen von der kath. Kirche mit hoher Würde bekleideten Geistlichen zum Verfasser haben soll, hat des Referenten Ueberzeugung ganz eigenthümlich angesprochen. Es enthält nämlich wirklich die Grundzüge einer christlichen, d. h. kathol. kirchlichen Erziehung in einfacher, aber glaubenswarmer Darstellung." Sion 1841. Nro. 7.

„Der Erziehung der Zeit setzt der ungenannte Verfasser dieser Schrift die Erziehung im Geiste des Christenthums entgegen; er zeigt die auffallenden und verderblichen Mängel der Erziehung jetziger Zeit, und deutet hiermit schon an, was zur Verbesserung dieses Uebelstandes Noth thue; dann aber weist er auf die Erziehung hin, die das Wohl der Menschheit fordert, und die nur auf der Grundlage des wahren Christenthums möglich ist. Er entnimmt zu diesem Zwecke aus den Beispielen unserer heiligen Voreltern die Grundzüge eines Erziehungssystems, um der Vergangenheit dasjenige abzulernen, was für Gegenwart und Zukunft nützlich und nothwendig ist. Er gibt hiebei sehr gesunde und beachtenswerthe Vorschläge, Mahnungen, Rügen und Winke, die von Vorurtheilfreien gewiß gebilligt, von Befangenen aber um so mehr getadelt werden dürften, weil sie dem Geiste unserer Zeit eben nicht sehr zusagen." Schles. Kirchenbl. 1839. Nro. 49.

Evangelium und Kirche. Eine katholische Protestation gegen den Protestantismus, welcher sich „Kirche" nennt. Von Dr. Sylvius. gr. 8. Velinp. 1 fl. 30 kr. od. 22 gr.

Nüßlein, Dr. F. A., Lehrbuch der Aesthetik als Kunstwissenschaft. 2te umgearbeit. und verm. Aufl. von M. Furtmaier. gr. 8. 1837. 2 fl. 24 kr. od. 1 Thlr. 12 gr.

Vorstehendes Werk fand bereits beim Erscheinen der ersten Auflage in einer weitumfassenden Rezension von Blasche im Hermes (1820. 4s St. S. 339—56.) trotz seiner mannigfachen Mängel, die bei dieser zweiten Auflage genau verbessert wurden, die verdiente Anerkennung, indem es am Schluße heißt: „Wir müssen dieß Lehrbuch aus Anerkennung seines Werthes sehr empfehlen."

O'Connell, Daniel, **Irland's Zustände** alter und neuer Zeit. Aus d. Englischen von Dr. E. **Willmann.** 1r Bd. in 2 Abtheilungen. 8. geh. 1 fl. 48 kr. od. 1 Thlr. 3 gr.

Irland und O'Connell! — Wer, wenn er den Namen Irland hört, fühlt sich nicht von tiefem Antheil an jenem unglücklichen Volke durchdrungen, das wegen seines Glaubens — seiner Anhänglichkeit an die römisch-katholische Kirche — von dem „aufgeklärten, philanthropischen, protestantischen" England schon seit Jahrhunderten in Sklavenfesseln gehalten wird? Wem wäre der Name O'Connell's unbekannt, jenes Volkstribunen in der höchsten Bedeutung des Worts, der muthig gegen eine engherzige, gewissenlose Krämerpolitik in die Schranken tritt und die Rechte seiner Nation mit einer Beredsamkeit vertheidigt, die, wenn auch nicht den plumpen Egoismus der englischen Aristokratie, doch jeden, menschlichen Gefühlen nicht völlig Entfremdeten, für die Leiden der unglücklichen grausam mißhandelten Iren erweichen muß. — Hier in diesem Buche hält nun O'Connell England einen Spiegel vor, der das Bild eines Ungeheuers zeigt, wie die Geschichte kein zweites aufzuweisen hat. Leset und ihr werdet staunen, was ein Volk erdulden muß, und wie es unter allen diesen Leiden edel und hochherzig bleibt — erhaben durch seinen mächtigen Glauben. Und wie groß ist O'Connell's Unparteilichkeit! Denn nicht auf das Zeugniß von Katholiken, sondern auf das Zeugniß der bittersten Feinde Irlands, der englischen Protestanten und meistens protestantischen Geistlichen, stützt er seine Angaben. Und doch ist es, als wäre jede Seite mit Blut geschrieben!

Ringseis, Dr. J. N. v., **System der Medizin.** Ein Handbuch der allgemeinen und speziellen Pathologie und Therapie; zugleich ein Versuch zur Reformation und Restauration der medizinischen Theorie und Praxis. (1r Bd.) gr. 8. 1841. 5 fl. od. 3 Thlr.

„Wir begrüßen mit Freuden eine Erscheinung unserer Zeit, welche dem groben Materialismus in der Heilkunde entgegenarbeitet und mit offenem Visir in ein System bringt, was der selige Windischmann seinerseits in allgemeinen Umrissen gegeben hat; es ist das System der Medizin von Dr. J. N. v. Ringseis und seine Schule. Auf dieß Werk verweisen wir hiemit. — Um nicht die Schranken einer theolog. Zeitschrift, die wir schon überschritten haben, in Anspruch zu nehmen, empfehlen wir allen, denen das körperliche und geistige Wohl ihrer Mitbrüder am Herzen liegt, das Studium dieses wahren, den ganzen Menschen umfassenden Systems u. s. w." Religionsfreund. 1841. 12s Hft.

Schelling, Dr. F. W. J., Ideen zu einer Philosophie der Natur. Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. 1r Theil. 2te verb. Aufl. gr. 8. 1803. 3 fl. 36 kr. od. 2 Thlr.

— — philosophische Schriften. 1r. Bd. gr. 8. 1809. 4 fl. 30 kr. od. 2 Thlr. 12 gr.

— — über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur. Eine Rede zur Feier des 12. Oktobers als des allerhöchsten Namensfestes Seiner königl. Majestät von Bayern gehalten in der öffentlichen Versammlung der k. Akademie der Wissenschaften zu München. 4. 1807. 48 kr. od. 12 gr.

— — Dr. K. E., über das Leben und seine Erscheinung. gr. 8. 1806. 1 fl. 20 kr. od. 18 gr.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Deutinger, Martin,

Grundlinien einer positiven Philosophie als vorläufiger Versuch einer Zurü
ckführung aller Theile der Philosophie auf christliche Principien

Bd.: 2

Regensburg 1843

Ph.u. 130 g-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045599-5